

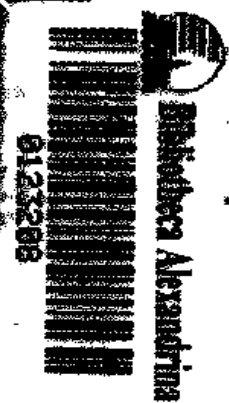
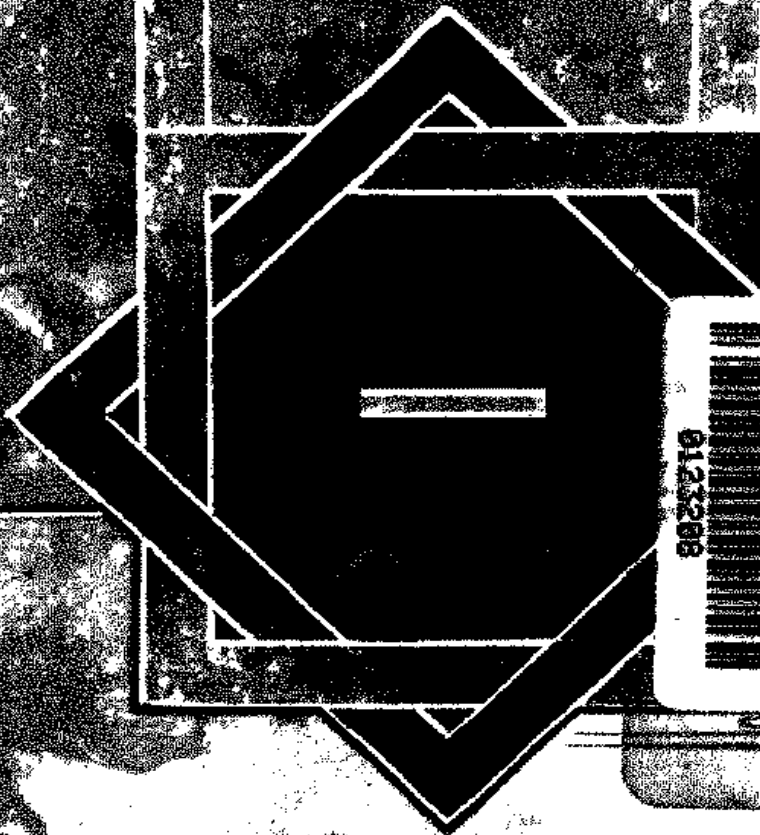


العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية

تأليف الإمام الفيلسوف الإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك
ابن عبد الله بن يوسف الجويني المتوفى سنة ٥٧٨ هـ
رواية أبي بكر بن العربي عن الفزاري عن المؤلف

تحقيق وتعليق
محمد زاهد الكوثري

وكيل المشيخة الإسلامية في القاهرة لجمعية علماء



المكتبة
الكتاب
٣٩٣.٨٤٧

العقيدة النظامية

في الأركان الإسلامية

تأليف الإمام الجليل إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك
ابن عبد الله بن يوسف الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هجرية
رواية أبي بكر محمد العربي عن الغزالي عنه المؤلف

تحقيق وتعليق

محمد زاهد الكوثري

وكيل الهيئة الإسلامية في الخدمة المدنية السابقة

جميع الحقوق محفوظة

١٤١٢ هـ - ١٩٩٢

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درج الأزهر الشريف خلف بيت مع الأزهر الشريف

ت ٣٩٣٠٨٤٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الف الامام الجوينى امام الحرمين - رحمه الله - (٤١٩ - ٤٧٨ هـ) كتابا اسمه : « النظامية فى الأركان الاسلامية » نسبة الى « نظام الملك » الوزير . ضمنه عقائد الاسلام وأحكام الصلاة والصيام والزكاة والحج . وجاء الامام أبو بكر بن الغزى - رحمه الله - ففصل كلام الجوينى فى عقائد الاسلام ، عن أحكام الصلاة والصيام والزكاة والحج . وسمى عقائد الاسلام باسم : « العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية » وبين أنه روى ما كتبه عن الامام الغزالى - رحمه الله - عن المؤلف .

وقد حقق كتاب « العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية » وصححه وعلق عليه : صاحب الفضيلة الأستاذ الشيخ محمد زاهد الكوثرى - رحمه الله - وكيل المشيخة الاسلامية فى الآستانة سابقا وطبعه فى مطبعة الأنوار بمصر ١٣٦٧ هـ ت ١٩٤٨ م كما نشره أيضا مصحوبا بترجمة ألمانية المستشرق « كلوبنر » .

ولكتاب « العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية » مخطوطة بالميكروفيلم فى معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ، ضمن مجموعة عدد أوراقها أثنان وثلاثون ورقة فى كل ورقة ٢٣ سبطرا بمقاس ١٧ × ٥٦ سم . تحت رقم ١٢٣٧ . مكتبة : أحمد الثالث .

وطبعنا هذه على ميكروفيلم معهد المخطوطات ، مع المقارنة على النسخة المطبوعة للشيخ الجليل : محمد زاهد الكوثرى - رحمه الله - وسنضع تعليقاته . كلها ، وفى نهاية كل تعليق له سنضع حرف الزاى بين القوسين ٥٠ هكذا (ز) .

وسنذكر هنا فى المقدمة نبذة عن حياة المؤلف الفاضل وعن آثاره العلمية . وسنضع فى هامش الكتاب وفى نهاية الكتاب . تعليقات على أهم القضايا باذن الله تعالى .

مؤلف كتاب

العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية

المؤلف : هو الشيخ : عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد ابن عبد الله بن حيزية — بضم الياء الأولى مشددة وفتح الثانية — وقد نسب الى « جوين » و « نيسابور » وهما بلدتان من بلدان « فارس » وكان أبوه عبد الله من العلماء . وكذلك كان عمه من العلماء وكان يلقب بشيخ الحجاز .

وقد نسب الى « جوين » ولم يولد بها . لأن أباه كان معروفا بالجويني نسبة الى مسقط رأسه جوين ، ولما مات وجلس ابنه عبد الملك مكانه للتدريس انتقلت اليه هذه النسبة . وقد نسب الى « نيسابور » لطول اقامته فيها .

ولقب بامام الحرمين لأنه — كما قيل — جاور بمكة أربع سنوات . كان خلالها يناظر ويلقى الدروس .

وقد اختلف المترجمون في تحديد تاريخ ميلاد عبد الملك امام الحرمين فثبتته البعض على أنه كان في ١٨ محرم عام ٤١٩ هـ ويرى البعض الآخر أنه كان في عام ٤١٧ هـ غير أنهم أجمعوا على أنه توفي عام ٤٧٨ هـ وله من العمر تسع وخمسون سنة .

وتقول الدكتورة الأستاذة فوقية حسين محمود : « وهذا ينتهي بنا بعد التحقيق والتمحيص الى أن مولده كان في اليوم الثامن عشر من المحرم عام ٤١٩ هـ المرافق لليوم الثاني والعشرين من شهر فبراير عام ١٠٢٨ م » (١) ١٠ هـ .

(١) ص ٢١ الجريني امام الحرمين — سلسلة اعلام العرب — الطبعة الثانية .

وتعلم أول ما تعلم على يد والده ، فأخذ عنه الفقه واجتهد معه
فى المذهب والخلاف والأصول وتعلم العربية واتقن علومها وحفظ
القرآن .

وكان لرجاحة عقله وغازة علمه وحرية رأيه يراجع آباءه فى بعض
مسائل من العلم فى حياته وبعد مماته . فقد روى عنه الرواة : أنه
كان يردد عبارة خاصة كلما وقع على بعض أخطاء لوالده فى كتاباته .
وهى : « هذه زلة من الشيخ رحمه الله » (١) لهـ .

وكان يكره التعصب والتقليد . ومن عباراته قوله فى هذا الشأن :

« لقد قرأت خمسين ألفا ، فى خمسين ألفا ، ثم خليت أهل الاسلام
ياسلامهم فيها ، وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وغصت فى
الذى نهى أهل الاسلام عنه ، كل ذلك فى طلب الحق . وكنت أهرب
فى سالف الدهر من التقليد » (٢) لهـ .

ويبدو أن امام الحرمين قد خاض فى العلوم على اختلافها ، وحتمل
كل ما كان مندرجا يومئذ تحت لفظ « فلسفة » اذ كان مفهوم الفلسفة
فى تلك الأيام يعنى جميع المعارف .

وصحب بعد والده فى العلم : أبو القاسم . عبد الجبار بن على
ابن محمد بن حسان الأسفرايينى الاسكافى ٤٥٢ هـ وقد أخذ عنه
الكثير فى علم الكلام . وكان الأسفرايينى على مذهب الأشعرى .
وصحب أيضا : أبو عبد الله محمد بن على بن محمد النيسابورى
الخبازى ٤٤٩ هـ وقد أخذ عنه الكثير من علوم القرآن وقراءاته
وتفاسيره .

وظل عبد الملك امام الحرمين يعمل بمدرسة أبيه طوال الفترة التى

(١) ص ٢٥٤ ج ٣ - طبقات الشافعية الكبرى - السبكي ، وص ٢
الجوينى - اعلام العرب .
(٢) المرجع السابق ص ٢٦٠

أقامها بنيسابور يفسر المذهب الشافعي ويدافع عن العقيدة الأشعرية
التي كانت تواجه هجمات الخصوم .

وقد سافر الى « مكة المكرمة » ورجع الى « نيسابور » بعد
سنوات أربع بعد عام ٤٥١ هـ - على رأى^(١) - وفي رجوعه وجد الملك
« ألب أرسلان » قد اعتلى كرسى الحكم ومعه وزيره « نظام الملك »
وعمل على إرجاع شيوخ الأشاعرة الذين هاجروا من قبل عن ديارهم .
ويقول السبكي في « طبقات الشافعية الكبرى » أن الوزير نظام
الملك : « بنى مدرسة ببغداد ومدرسة ببلخ ومدرسة بنيسابور ومدرسة
بهرات ومدرسة بأصبهان ومدرسة بالبصرة ومدرسة برو ومدرسة بأمل
طبرستان ومدرسة بالموصل »^(٢) - لنشر المذهب السني على أيدي أئمة
كبار من أهل المذهب .

وكان الجويني عبد الملك من رؤساء مدرسة نيسابور النظامية
وكان أبو اسحاق الشيرازي من رؤساء مدرسة ببغداد النظامية . ويذكر
المترجمون للجويني عبد الملك : أنه قد آلت اليه زعامة الأصحاب في
هذه الفترة كما أسندت اليه رئاسة الطائفة وأمور الأوقاف وصار خطيبا
لجامع المنيعي .

وقد ظهر في عصر الجويني كثير من أدعياء التصوف - مع أن
الدين عند الله الاسلام وليس التصوف - وقد تعرض لهم أبو القاسم
القشيري في رسالته فوصفهم بأنهم كانوا : « محووا من كل ذلك » أي
من الأحوال العليا التي كانوا ينبغي أن يتحقق بها . وكان يرى القشيري
أن التصوف : « ملازمة للكتاب والسنة مع مجاهدة النفس لأهوائها
ومداومة النضال مع فوائدها ، والبعد عن البدع والشهوات والرخيص
من الأعمال »^(٣) . وهذا نسميه : اسلاما حقيقيا ، ولا نسميه
التصوف .

(١) ص ٤٥ - الجويني - اعلام العرب .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ١٣٧

(٣) الرسالة القشيرية ص ٣ ، ٤ ، ٥٤ الجويني - اعلام العرب .

وقد اعتلت صحة عبد الملك امام الحرمين فى آخريات أيامه •
وتوفى « فى ليلة الأربعاء من صلاة العتمة الخامس والعشرين من شهر
ربيع الآخر من سنة ثمان وسبعين وأربعمائة هـ » (١) الموافق للخامس
والعشرين من شهر أغسطس عام خمسة وثمانين وألف من الميلاد ودفن
فى مدينة « بشتنقان » •

كتب امام الحرمين

- ١ - البرهان فى أصول الفقه (مخطوط) •
- ٢ - الارشاد فى أصول الفقه (مخطوط) •
- ٣ - المجتهدين (مخطوط) •
- ٤ - الورقات (مطبوع) •
- ج - مغيث الخلق فى اختيار الأحق (مخطوط) •
- ٦ - الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد (مطبوع) حققه:
(أ) الدكتور محمد يوسف موسى - والسيد/على عبد المنعم
عبد الحميد عام ١٩٥٠ م •
- (ب) المستشرق « لوسيانى » مع ترجمة فرنسية عام ١٩٣٨ م فى
باريس •
- ٧ - رسالة فى أصول الدين (مخطوط) •
- ٨ - الشامل فى أصول الدين ، وقد نشر المستشرق « كلوبنر »
جزءا من هذا الكتاب •
من هذا الكتاب •
- ٩ - غياث الأمم ، التياث الظلم (مخطوط) •
- ١٠ - شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والانجيل من التبديل

(١) طبقات الشافعية - السبكي ج ٣ ص ٢٥٧ ، الجوينى - أعلام
العرب ص ٥٨

(مطبوع) حققه كاتب هذه السطور عام ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م نشر مكتبة الكليات الأزهرية بمصر • ولشيخاء الغليل هذا نسختان مخطوطتان بآيا صوفيا • الأولى برقم ٢٢٤٦ والثانية برقم ٢٢٤٧ وتوجد منه نسخة مصورة بمعهد أحياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية برقم ١٥٩ فيلم •

١١ - العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية (مطبوع) بتحقيق :

- (أ) الشيخ محمد زاهد الكوثري •
- (ب) المستشرق «كلوبفر» •
- (ج) وتحقيق كاتب هذه السطور •

١٢ - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (مطبوع) بتحقيق الدكتورة الأستاذة / فوية حسين محمود •

١٣ - مختصر الإرشاد للباقلاني (مخطوط ومشكوك في نسبته إلى المؤلف) •

١٤ - مسائل الإمام عبد الحق العلي وأجوبتها للإمام أبي المعالي (مخطوط) •

١٥ - التلخيص في الأصول (مخطوط وفيه كلام)

١٦ - نهاية المطلب في تربية المذهب (مخطوط) •

١٧ - مناظرة في الاجتهاد في القبلية (وردت مطبوعة في كتاب طبقات الشافعية^(١) الكبرى للسبكي) •

١٨ - مناظرة في زواج البكر (مطبوعة في كتاب طبقات الشافعية^(٢)) •

١٩ - السلسلة في معرفة القولين والوجهين على مذهب الشافعي (مخطوط) •

(١) ج ٣٠ ص ٢٧٥ •

(٢) ج ٣ ص ٣٧٨

- ٢٠ - رسالة فى الفقه (مخطوط) .
- ٢١ - رسالة فى التقليد والاجتهاد (مخطوط) .
- ٢٢ - الدرة المعنية فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية (مخطوط) .
- ٢٣ - غنية المسترشدين فى الخلاف (ذكره ابن خلكان ولا يوجد فى فهارس المكتبات) .
- ٢٤ - الكافية فى الجدل (مخطوط) .
- ٢٥ - قصيدة ، وهى وصية لولده (مخطوطة) .
- ٢٦ - النفس (لم يعثر عليه أحد) .
- ٢٧ - ديوان خطبة المنبرية (ذكره السبكي)^(١) .

(١) نقلنا كل ما يتعلق بحياة المؤلف ومعظم كتبه من كتاب الاساذة الدكتوراة : فوقية حسين محمود ، واسمه «الجوينى امام الحرمين» سلسلة اعلام العرب بمصر - طبع الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - الطبعة الثانية سنة ١٩٧٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَبِّ يَسْرُ بِعُورِكَ

الحمد لله كفاء افضاله ، والصلاة على خير خلقه ، محمد ، وعلى آله .

هذا ...

وقد ملك مولانا صاحب الأجل السيد « نظام الملك » قوام الدين ، سيد الوزراء ، غياث الدولة ، وصى أمير المؤمنين ، أدام الله علاه : مقاليد الممالك ، وذل له ما توغر على الأولين من المسالك ، وقذفت إليه الأرض أفلاذ أكبادها ، وألقت إليه أهلها أزمته ، في اصدارها وإيرادها ، واستكان له دائيها وقاصيها ، وتوطأت لسنايك خيله صياصيها ، وأضحت رقاب الملوك نحو ارتسام مراسمه صورا ، وأمتلأت طباق الآفاق بأشراق عدله نورا ، ومعالم المظالم قفرا بورا ، وأخذت الأرض زخرفها ، ونشرت المسرة مطرفها ، وحقق الدهر مواعيده ، وأنجز بيهائه وراء كل مأمول مزيده ، واستمدت من نور سعاده الشمس ، وتاق إلى سنائه الغد ، والتفت الأمس .

وباهت الغبراء به مناط القمرين ، وتضاءلت دون غرته السماء أعالي الشعرين^(١) . ورفلت ملة الحق بيمينه من جلاليب الجلال في أسبغها وأضفاها ، ورقت من يفاع الموالى ذراها ، بعدما كان انفل غربها^(٢) وشباها ، وحييت به رسوم المآثر الدوائر ، واقتعشت بعلو قدره جلود المفاجر العوائر ، وتأرجحت بعلياته سطور الدفاتر . وانخرط في سلك ساسى رأيه الدين والدنيا ولاذ ببابه المنيف ، وجنابه الشريف ، كافة

(١) جبلان : العبنور والقميصاء (ز) .

(٢) انفل غربها : انثلم حدها (ز) .

الورى ، واجتمع بواحد النهر شتات الأهواء ، وانضم منتشر الآراء ،
ووثق الأعداء بعدله ، ثقة الأولياء بفضلته ، واستثنى أمر الملك فى
الأسلوب الأوضح ، واللقم الأفيح (بعد أن) طأت دائرة الآفاق نبأ
المعارضة ، فضاقت الأرض برحبها ، ومادت بعطفى شرفها وغربها ، وزلزلت
الأرض زلزالها ، وقطعت المسرة أوصالها ، وطبقت الهموم التى تذيب
العظام ، وتنشئ الكرب العظام طبقات الأرض غدوها ، وآصالها ، وقطب
دين الحق غرته البهية ، ورجفت من العلياء البنية ، وارتجت أركانها
العلية .

ثم تدارك الله الاسلام والأنام ، لما استفاض أنفها انجابت انجباب
الغمام ، وأعقت الابلال على التمام . فأراد خادم الدعاء أن يطير بجناح
الهزة الى مخيم العلاء والعزة ، معتزبا الى مواقف الخدم ، معتزبا بالثول فى
المجلس الأبهى فى غمار الحشم ، وصار لا يبرم عقدة العزم ، الا حل
القضاء بحلها .

ولا يقدم قدما للنهوض ، الا نزل القضاء فأزلها ، وما استأخر
استئجار الوانى ، ولكن الأقدار دافعة فى صدور الأماني ، على أنه رأى
المثابرة على الأدعية ، وما هو بصدد من الوظائف التى رتب لها^(١) ، أولى
عند من أفاض عليه ، بسبب معاليه وأولى ، ثم قدم تذكرة الى المجلس
الأسمى ، لتنوب عنه ، فى تمهيد معاذيره ، ويشعر ببذله المجهود فى الخدمة
وتشميرة .

وقد زففتها عروسا تختال فى أثوابها ، وترفل فى جلبابها ، الى
أكرم أكفائها ، وخطابها ، فان أبت على مفترعها^(٢) اباء البكر ذللتها صفوة

(١) رتب : بدلها انتصب فى نسخة (ز) .

(٢) يقال افترعها : اذا حاول افتضاخ بكارتها (ز) .

الفكر ، وغض من شماسها ، وشراسها كسرة دراسها ومهرها ، أن تقع
من السدة السامية موقع القبول ، ومتضمنها عقائد العقول ، ونخب الشرع
المنقول .

وقد صدرتها بقواعد عن العقائد على أساليب لم أسبق إليها ، ولم
أزحم عليها ، ثم اتبعتها بما لا يسوغ الدهول عنه في أركان الاسلام ،
وسميتها « النظامية في الأركان الاسلامية » وها هي :

* * *

القول

فيما تجب معرفته في قاعدة الدين

النظر في مدارك العقول ، اذا تم على صحته وسداده ، أفضى الى العلم بجواز جائز أو وجوب واجب ، أو استحالة مستحيل . وهذه العلوم يختص بدركها ، ذوو العقول السليمة ، وأولو الفطنة المستقيمة ، ثم كل قسم منها ينقسم الى ما تحيط به بديهة العقل ، من غير نظر واعتبار وطلب وابتكار ، والى ما تقدمه نظر ، وكل نظر يجريه العقل ، فى ضرب من هذه الضروب ، فلا بد له من مستند ضرورى ، ومعتقد بديهي .

ويبان ما رتبناه بالمثل فى كل قسم :

فالجواز البديهي ، الذى يتبذره العاقل من غير عبر ، وفكر ، ونظر : هو ما يحيط به العاقل ، اذا رأى بناء من جواز حدوثه ، فيعلم قطعاً على الارتجال : أن حدوث ذلك البناء من الجائزات . وكان لا يمتنع فى العقل أن لا يبنى ، ثم يطرد حكم الجواز فى صفاته وسماته ، وارتفاعه ، واجتماعه ، وطوله ، وعرضه ، واختصاصه ، بما هو عليه ، من أشكاله ، وفنونه أحواله ، ثم ينظر فى تجويز العقل ، الى تخصيصه بأوقانه ، فلا يخطر العاقل باله شيئاً من أحواله الا عارضه امكانه مثله ، أو خلافه . فيستبين على الاضطرار أن كان يجوز أن لا يبنى ما بنى ، وان بنى كان يجوز أن يبنى على خلاف ما هو عليه من الهيئات . وتنسحب هذه التقديرات فى التقدم والتأخر الآيلين الى الأوقات .

فهذه مدارك فى جواز الجائزات على الضرورة ، من غير احتياج الى تدبير دلالات ، ومباحثه عن آيات فى المعقولات . ومثال النظرى فى هذا القسم : يعلمه اللبيب من جواز تدوار الأفلاك فى جهاتها . فاذا استقامت

عبره ، واشتد نظره ، وتأمل الأجرام العلوية ، وهى دائمة فى حركاتها المتناسبة ، جالية وذاهية ، شارقة وغاربة ، وتحقق أن الجهات فى قضايا العقول متساوية ، وأن الذى يدور منها من الشرق الى الغرب لا يستحيل فى العقل انعكاسه من الغرب الى الشرق . فان منخرقها^(١) من الهواء^(٢) لا يختلف بسبب انعكاسها ، ومدارها فى الارتفاع ، والانخفاض لا يتفاوت بتقدير شروقها فى جهة غروبها . وهذا باب يتسع فيه المجال . والاكتفاء منه يورث الملل .

ومعرفة الجواز فى القسم النظرى ، اذا حصل يلتحق بالمرتبة البديهية اذ يستحيل أن تكون معرفة ، اثبت من معرفة . غير أن العاقل لا يفتقر الى مزيد فكر فى الأبنية اذا شاهدها تناد ، وتنقض وتعاد ، وحركات العلويات لم تعهد الا على قضية واحدة . والاستمرار على حكم الاعتياد ، يعنى الداهل عن سبيل الرشاد .

فأما المستحيلات . فمثال المدرك البديهي منها : سبق العاقل الى القطع بأن السواد والبياض لا يجتمعان ، ولا يكون الجسم فى حالة واحدة متحركا الى مكان ، ساكنا فى غيره ، الى غير ذلك مما يطول تعدادده . ومثال النظرى من هذا القسم : العلم باستحالة وقوع جائز من غير مقتضى يقتضيه . فاذا تحرك الشئ ، وعلم أن تحريكه^(٣) جائز ، وكان يجوز أن يستمر به السكون ، الذى عهد لجنسه فى الزمن المتقدم .

ثم اذا قيل : أيجوز أن يفرض تحركه من غير سبب ومقتضى . ومعنى موجب للحركة من غير اشارة ومؤثر . يتبين للعاقل بأدنى نظر ينبه ذهنه عن الذهول : أن تقدير وقوع جائز ، من غير مقتضى ، أو مؤثر ، مستحيل غير ممكن .

(١) مسلكتها (ن) .

(٢) فى نسخة الشيخ زاهد بدل الهواء كلمة : اليمين .

(٣) فى المخطوط : تحركه .

وأما الواجبات العقلية ، فمثال الضروري منها : العلم بأن صانع
الشيء وموجده يجب أن يكون قادرا على فعله ، الى غير ذلك . ومثال
النظري منها : العلم بأن مخترع الأشياء ، يجب أن يكون عالما
بتفاصيل أفعاله - كما سيأتى شرح ذلك ، ان شاء الله عز وجل -
وما قضى العقل بوجوب ثبوته استحالة انتفاؤه ، وما تضمن نظر العقل
استحالة ثبوته ، وجب انتفاؤه .

فهذه مقدمات • لا يتنارى فيها عاقل ، غير ذاهل عن سنن السداد
وجميع قواعد الدين تنتشعب عن هذه القضايا العقلية ، على ما سنرتبها
أبوابا ، مستعينين بالله عز وجل ، وهو خير معين •



بـباب

القول فى حدث العالم

العالم : كل موجود سوى الله تعالى ، وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات ، وأعراض قائمة بها ، كألوانها ، وهيئاتها ، فى تركيبها ، وسائر صفاتها ، وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا ، وما غاب منها عن مدرك حواسنا ، متساوية فى ثبوت حكم الجواز لها ، ولا شكل يماين ، أو يفرض منها . صغر أو كبر ، أو قرب أو بعد ، أو غاب أو شهد ، الا والعقل قاض بأن تلك الأجسام المشكلة ، لا يستحيل فرض تشكلها على هيئة أخرى . وما سكن منها لم يحل العقل تحركه . وما تحرك منها ، لم يحل سكونه ، وما صودف مرتفعاً الى منتهى سمك من الجو ، لم يبعد تقدير انخفاضه ، وما استدار على النطاق لى يبعد فرض تدواره نائياً عن مجراه وترتب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيئاتها وأحوالها . فيتضح بآدنى نظر . استمرار مقتضى الجواز على جميعها . وما ثبت جوازه استحالة الحكم بوجوبه ، ولا ينساغ فى عقل (١) موفى اعتقاد قديم ، عن وفاق ، وهو مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه . فاذا لزم العالم حكم الجواز . استحالة القضاء بقده . وتقرر أنه : مفتقر الى مقتضى اقتضاه على ما هو عليه . وأما يستغنى عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه فيستقل بوجوبه ولزومه عن مقتضى يقتضيه . فأما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الامكان ، فمن المحال ثبوته اتفاقاً على جهة منها ، من غير مقتضى .

فان قيل : بم تنكرون على من يزعم أن العالم بما فيه قديم لا مبتداً لكونه ، ولا مفتتح لوجوده ، لاختصاصه بما هو عليه ، بمقتضى قديم .

(١) بعد كلمة عقل هذه الكلمات (مقتضى الجواز على جميعها) فى نسخة معهد المخطوطات .

هو في حكم العلة ، والعالم في حكم المعلول والعلة والمعلول والموجب .
والموجب ، يتلازمان ولا يسبق أحدهما التالي ؟

وإذا انتهى مولانا الى هذا المنتهى ثبت قليلا وتأمل برأيه الثاقب
الوقاد على رسل واتحاد وابتهل الى الله جلت قدرته وهو ولي التأييد
والارشاد .

فلقول — والله المستعان وعليه التكلان — اذا بطل ثبوت الجائزات
من غير مقتضى قسمنا الكلام وراء ذلك . وقلنا : مقتضى المعالم لا يخلو
اما أنه يكون موجبا من غير ايثار واختيار ، واما أن يكون مؤثرا مختارا
فان كان موجبا من غير ايثار كان ذلك مستحيلا . فان الموجب الذي
لا يؤثر يستحيل أنه يقتضى شيئا دون مماثلة ، وهذا يتضح بأن ضرب
فاسد مذهب الطبائعي مثلا . فنقول : اذا قال : من ينتحل القول بأثار
الطبائع : إن دواء مخصوصا يجذب المرة الصفراء دون غيرها من الاخلاط ،
يستحيل عنده أن يجذب جزءا من المرة من القطر ، ولا يجذب جزءا آخر
في مثل (ذلك القطر) بعد ذلك المجذوب مع ارتفاع الموانع ، واستواء
الأحوال . هذا محال تخيله . واذا تقرر ذلك قلنا : العالم بحملته قار
في جو معلوم ، وتقديره واقعا في ذلك الخلاء يماثل تقديره في خلاء
عن اليمين أو عن الشمال . وهذا يقرب من مدارك البدائة ، واذا تماثلت
الأحياء والجهات ، استحال اعتقاد موجب يخصص العالم بقطر تمثله سائر
الأقطار ، فان الموجب لا يخصص شيئا من أمثاله ، والمؤثر المختار : هو
الذي يتحيز بإرادته ومشيتته مثلا من أمثال .

فلاح بطلان المصير الى موجب قديم لا اختيار له . فان قيل : العالم
قديم ، وموجبه مؤثر مختار . قلنا : هذا باطل قطعاً . فان القديم يستحيل
أن يكون ثبوته بإرادة ، اذ الموقع المخصص الذي لم يكن فكان . هو
المراد . فاما ما لم يزل واقعا ، فيستحيل ارتباط كونه بإرادة في الإيقاع .

وعلى الجملة : الواقع بالارادة فعل يؤثره المريد فيوقعه على حسب ارادته
وما كان ثابتا أزلا فليس فعلا ، حتى يقال : وقع بالارادة على هذا
الوجه . فاذا فسد القول بتقديم العالم مع ظهور الجواز في أحكامه ، من
غير موجب ومؤثر . يطل كونه قديما عن موجب قديم ، واستحال استناده
مع قدمه الى ارادة . لم يبق الا القطع بأن العالم فعل موقع على وجه (١)
من وجوه الجواز ، بارادة مؤثر مختار أوقعه على مقتضى مشيئته .

وهذا الفصل في اثبات حدث العالم أنجح وأوقع ، من طرق حوثها
مجلدات ، وهو خير لفاهمه من الدنيا بحذايقها ، لو ساووه التوفيق .

(١) على وجه دون وجه — في نسخة زاهد .

فصل

في ترتيب تراجم المقاصد

بعد تجهيد حدث المسائل

معضول الكلام بعد ذكره ، تحصره ثلاثة أبواب ، ثم ينقسم كل باب
فصولاً . باب في العلم بأحوال الآله ، وباب في مناهج التكليف من صفات
العباد ، وباب في النبوات التي تتصل بالأوامر التكليفية بالعباد ، وبها
ترتبط الأمور السمعية في الحشر والنشر والوعد والوعيد ، المفسرين^(١)
بالتوابع والعقاب إلى غيرهما مما أنبأ عنه المرسلون ، وأخبر عنه
الصادقون ، وتنتج قواعد الدين بنجاح هذه الأبواب ، ثم الإمامة ليست
من المقائد ، ولو غفل عنها المرء لم تضره ولكن جرى الرسم باختتام علم
التوحيد بها . ونحن نذكر منها طرفاً^(٢) - إن شاء الله مع إيراد الاختصار
والإقتصار على ما فيه مقتع وبلاغ ، يشفي الغليل ويوضح السبيل . إن
شاء الله عز وجل .

(١) في نسخة زاهد : المشعرون .

(٢) ثم عدل من هذا الوعد فخص هذا الموضوع بالتأليف كما سيأتي (٣)

باب في الالهيات

فصدر هذا الباب قبل تفصيله باثبات العلم بالصانع المختار ،
فنقول : اذا ثبت حدث العالم ، ووجب افتقاره^(١) الى موقع يوقع على
ما هو عليه ، واستعمال وقوعه بنفسه لم يخل موقعه اما أن يكون موجبا
لا يثار له ، أو يكون مختارا . وباطل أن يكون موجبا لا يثار له . فانه
لا يخلو اما أن يكون قديما أو حادثا فان كان قديما وجب عدم موجبه
وانه واستحال تخصيص أثره بوقت دون وقت . وقد اوضح ما سلف
حدث العالم ، وان كان موجبه حادثا افتقر هو الى موقع ويتسلسل
القول فيه الى أعداد غير متناهية وهذا مستحيل بدلالة العقول ،
وبما يتسلسل لا يتحصل ، ومن أثبت حوادث منفصلة^(٢) لا نهاية لها الى
غير أول ، فقد جمع بين الحدوث والحكم بالقدم ، ومن انتهى معتقده^(٣)
الى اثبات حوادث أزلية فقد انسل عن مقتضى القول فان مقتضى^(٤)
الحوادث الابتداء عن عدم ، والأزل يشعر بنفي^(٥) الأولية ، فيبطل أن
يكون موقع العالم موجبا لا يثار له . ووجب القول مختار مريد ، أوقع
العالم على موجب مشيئة ، ولاح بها قدمناه : وجوب قدمه . اذ لو كان
صانع العالم حادثا لافتقر الى محدث ، افتقار العالم اليه ، ثم ينجر
القول الى ما سبق ووضح استحالة . فاذا تمهد صدر الباب بالكلام بعبارة
ينقسم ثلاثة أقسام . قسم : في ذكر ما يستحيل على الله سبحانه . وقسم :
فيما يجب لله سبحانه . وقسم في ما يجوز (في) أحكامه . فالت مدارك
الالهيات الى الاستحالة والوجوب . والجواز فيما سبق في صدر هذا
المعتقد .

(١) في نسخة زاهد : انتهاؤنا .

(٢) في نسخة زاهد : مفصلة .

(٣) في نسخة زاهد : علمه .

(٤) في نسخة زاهد : حكم .

(٥) في نسخة زاهد : بيقاد .

ثم لزم انتفاء الاختصاص بالاقرار^(١) عن ذاته من حيث كانت جائزة والتخصص بالجهات والأقطار في قضية الجواز كالاختصاص بالاقرار^(٢) وهذا مزية الأقدام ، ومثار ضلال الأنام وعندها افترق جماهير الخلق فريقين . وثبتت الفرقة المحققة الناجية . ولا بد من التنبية على سبب الافتراق ، وإيضاح ما استحث أهل الحق على النبات واجتناب الشتات . فذهبت طوائف إلى وصف الرب بما قدس في جلاله عنه عن التحيز بالجهة^(٣) . حتى انتهى غلاة إلى التشكيك أو التمثيل أو التسك . تعالى الله عن قول الزائعين .

والذي دعاهم إلى ذلك طلبهم ربهم من المحسوسات ، وما يتشكل في الأوهام ويتقدر في مجارى الوسوس ، وخواطر الهواجس . وهذا حيد بالكلية عن صفات الالهية ، وأى فرق بين هؤلاء ، وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية ، ولو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا بهذا المسلك : الروح . وهو خلق الله تعالى لم يجدوا إليه سبيلا فانه معقول غير محسوس . وقد قال تبارك وتعالى في محكم كتابه ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه : « ويسألوك عن الروح ؟ قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم الا قليلا »^(٤) .

وذهبت طائفة إلى التعطيل من حيث تقاعدت عقولهم عن درك حقيقة الاله ، فظنوا أن ما لا يحويه الفكر منتف ، ولو وفقوا لعلموا أنه لا يبعد معرفة موجود^(٥) مع العجز عن درك حقيقة .

والذي ضربناه من الروح مثلاً يعارض به هؤلاء ، قلنس لوجود

(١) في نسخة زاهد : بالاقدار .

(٢) التعليق السابق .

(٣) في نسخة زاهد : بالجهة . وفي نسختنا : بالجهالة .

(٤) سورة الاسراء ٨٥

(٥) معرفته بوجود (نسخة زاهد) .

الروح خفاء وليس الى درك حقيقته سبيل ولا طريق الى جحد وجوده
للعجز عن درك حقيقته . والأكمة يعلم بالتسامع والاستفاضة : الألوان .
ولا يدرك حقيقتها . فهذا سبب زيف المعطلة ، وهم على مناقضة المشبهة .

وأما فئة الحق : فهدوا الى سواء الطريق ، وسلخوا جدد الطريق ،
وعلموا أن الجائزات تقتصر الى صانع لا يتصف بالصفات الدالة على
الافتقار ، وعلموا أنه لو اتصف بها لكان شبيها لمصنوعاته^(١) ، ثم
لم يميلوا الى النفي من حيث أن يدركوا حقيقة الاله ، ولم يعدوا موجودا
يجب القطع بكونه مع العجز عن درك حقيقته ، اذ وجدوا في أنفسهم
مخاوفا لم يستريحوا في وجوده ، ولم يدركوا حقيقته .

ونحن الآن نذكر عبارة حرية بأن يتخذها مولانا في هذا الباب
هجيرا ، فهي لمرى المنجية في دنياه وآخراه فنقول : من انتهض لطلب
مديره ، فإن اطمأن الى موجود انتهى اليه فكره فهو مشبه ، وإن اطمأن
الى النفي المحض فهو معطل ، وإن قطع بموجود ، واعترف بالعجز عن
درك حقيقته فهو موحد ، وهو معنى قول الصديق رضى الله عنه اذ قال :
« المعجز عن درك الادراك : ادراك » فإن قيل : فغايشتكم اذن حيرة ودهشة
قلنا : المقول جائزة في درك الحقيقة ، قاطعة بالوجود المنزه عن صفات
الافتقار .

وهذا^(٢) ما أردناه في هذا الفن . وقد تجاوزنا الحد المزمع عليه
قليلا .

(١) بمصنوعاته (نسخة زاهد) .

(٢) وهذا ما أردناه ... الخ لا وجود له في نسخة زاهد .

الكلام

فيما يجب لله تبارك وتعالى

من أحاط بالصفات المجازة للمخلوقات أرشدته إلى ما يجب لصفاتها وبارئها من الصفات ، فدل جواز وجود الحوادث على وجوب وجود صانعها فان الجائز لا يقع بنفسه — كما سبق — ولا يتصف بوجود صانعه بالجواز . فانه لو كان جائزا لا يقتضي افتقار صنعة . وقد تقرر تقدير ذلك ثم يدل جواز الحادثات على كون بارئها قادرا ، فاننا على الاضطرار نعلم : ان المؤثر الفعال يجب ان يكون مقتدرا على فعله ، ويجب ان يكون مريدا له ، فان القدرة لا توقع الفعل لعينها بل بفعل القادر بالقدرة متى اراد . ثم يستحيل ان يريد ما لا يعلمه ، ثم يستحيل الاتصاف بهذه الصفات دون الاتصاف بالحياة . فلاح ان جواز الصفات الثابتة للحوادث دال على وجوب هذه الصفات للصانع .

فصل

اعترف كل من اتبى الى الاسلام بكونه تعالى حيا عالما قادرا . ثم تقي العلم والحياة والقدرة طوائف . وطال النزاع في ذلك بين الفرق وتفاقم الخطب وانتهى غالون الى التكفير والتبري . والقول في ذلك قريب المدرك عندنا . فنقول :

اذا وصفتم اليازي تعالى وتقدس بكونه قادرا ، جيبا ، عالما ، فلا معنى للعلم الا كون العالم عالما . فاذ اعترفتم بكونه عالما ، (١) فلا معنى للعلم الا أن يكون العالم عالما . وان اعترفتم بكونه عالما (فالعلم بعينه فسبحان من أغوى أما في اعتقاد تقي العلم .

(١) من كمة : « فلا معنى » الى « بكونه عالما » لا وجود له في نسخة

وما اعترفوا به من كونه عالما هو عين ما أنكروه فلا معنى للمعلم الا
كونه العالم (عالم^(١)) بمعلوماته على ما هي عليها^(٢) .

الآية : . . .

فصل

الصانع لم يزل مريدا في أزله لما سيكون فيما يزل^(٣) ، وكونه
مريدا عين ارادته . وضلت طائفة من المبتدعة ضلالا بعيدا ، فزعموا أنه
لم يكن مريدا في أزله ، ثم أحدث لنفسه فيما لا يزال ارادات للكائنات
التي يريدنا فصار مريدا بتلك الارادات الحادثة وهذا انفصال عن
ريقة الدين . فان الارادة لو كانت حادثة لاقتقرت الى ارادة لها ،
يها تخصص . والآن استغنت وهي حادثة مختصة عن مخصص ، لزم
استغناء العالم بما فيه عن مريد مخصص .

فصل

ما يجب لله تعالى : الاتصاف بالكلام ، وقد عظمت المهرة^(٤)
في اثبات العلم بوجوب وصف الباري سبحانه بالكلام ، وهو خارج
عن القاعدة التي هي مستند هذه العقيلة . فنقول : كما قلنا بمقولنا
ان تردد الخلق على صنوف التنافير ، من الجائزات . فكذلك تصرفهم

(١) عالما : في نسخة زاهد .

(٢) وهذا القدر ليس منا ينكره الخصم . وما زاد على ذلك من ان
المصطفات لاثبات على الذات ، واجبات بالغير ممكنات في حد ذاتها ، كما وقع
في كلام فخر الدين الرازي . ومن تابعه ، فتصور . لا تنهض به حجة . ولذا
قال العضد « لا ثبت في غير الاضافة » ومن هنا يظهر دقة نظر الامام في
المسألة (ز) .

(٣) في نسخة زاهد . فيما لا يزال .

(٤) في نسخة زاهد : المرة .

نجت أمر مطاع ، ونهى متبع ، ليس من المستحيلات • وإذا قطع بجواز ذلك ، كما قضى بجواز جريان الخلائق على اختلاف الأحوال والطرائق ، فكل جائز من صفات الخلق يستدل الى صفة واجبة للخالق ، فيجب جواز انسلاخهم في الأوامر والزواجر ، اتصاف ربهم بالأمر والنهي والوعد والوعيد ، وهو الملك حقا • ولا يتم وصف الملك دون الاتصاف بالاعتقاد على تغيير الخلق قهرا ، وامكان توجيه الأمر والنهي عليهم تعبدا وتكليفا : فتقرر بذلك وجوب كونه تعالى وتقدس : متكلمي (١) فظن من لم يحصل علم هذا الباب أن القدرية وصفوا الرب تبارك وتعالى بكونه متكلمي (وزعموا أن كلامه مخلوق ، وليس هذا مذهب القوم بل حقيقة معتقدهم : أن الكلام فعل من أفعال الله عز وجل كخلق الجواهر وأعراضها ، ولا يرجع الى حقيقة وجوده حكم من الكلام فمحصول أصلهم : أنه ليس لله — تعالى عن قولهم — كلام وليس قائلا أمرا نهيا • وإنما يخلق أصواتا في جسم من الأجسام دالة على إرادته ، وليس بخفي على ذي بصيرة : أن آيات القرآن نصوص في اتصاف الرب تبارك وتعالى بالقول (فكم في سياق الآية ، من أخبار الرب عن نفسه بالاتصاف بالقول (٢)) كما قال تعالى : « قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم » (المائدة ١١٩) ، وقال تبارك وتعالى : « يا ناز كوني بردا وسلاما » (الأنبياء ٦٩) ، وقال جل وعز : « وقال ربكم ادعوني استجب لكم » (غافر ٦٠) ومن لزم الانصاف ، وجانب الاعتساف تبين أن هذه الآيات مصرحة باتصاف الرب بقوله ، ومن أحدث أصواتا في جسم دالة على غرض له ، لا يقال قال : كذا وكذا ، ومما يوضح الحق في ذلك أن من أصل هؤلاء : أنه لا معنى لكون المتكلم متكلمي إلا أنه فاعل للكلام ، ومساق هذا يقتضي أن من لم يعلم كونه المتكلم فاعلا لكلامه لا يعلمه متكلمي • ونحن على اضطرار نعلم أن من فراه يتكلم

(١) ما بين القوسين ليس في نسخة زاهد .

(٢) التعليق السابق .

متكلما . قبل أن يخطر ببالنا كونه فاعلا ، ولو لم يكن لكونه متكلما معنى إلا أنه فاعل للكلام لما علمه متكلما من لم يعلمه فاعلا . وليس الأمر كذلك ، فإن سبيل معرفة الله تبارك وتعالى متكلما أو سبيل معرفة المتحرك متحركاً . ومن رأى جسماً يتحرك اعتقد أنه متحرك ولم يتوقف عقله على النظر في أنه فاعل للحركة . كذلك من سمع رجلاً اعتقد متكلما ثم نظر في كونه فاعلاً للكلام أو غير فاعل . وإذا تقرر أن الكلام صفة للمتكلم وليس المراد به : كونه فاعلاً ، فما كان صفة لله تعالى تعالى لم تزل أما أن تكون حادثة أو قديمة فإن كانت قديمة فهو الحق الذي اتحطه أهل الحق .

وإن كانت حادثة لم تزل ، أما أن تقوم به . تعالى الله عن قول المبطلين - فيؤدي هذا إلى القول بأنه محل الحوادث^(١) . وما قبل الحوادث كالأجسام . وأما أن تقوم بجسم - وهو مذهب المخالف - فكل صفة قامت بجسم رجع الحكم^(٢) منها إلى ذلك الجسم كالحركة والسكون وما عداها من الأعراض . ولو كان الرب تعالى يخلق كلام في جسم متكلما ، لكان يخلق الصوت فيه مصوتاً .

فصل

ثم معتقد أهل الحق : أن كلام الله تعالى ليس بحروف منتظمة ، ولا أصوات منقطعة وإنما هو صفة قائمة بذاته (تعالى) يدل عليها

(١) وهو محال . وقد انفقت فرق المسلمين سوى الكرامية ، وصنوف الحشوية على أن الله سبحانه منزّه من أن يحل فيه شيء من الحوادث ، ومن أن يحل فيه شيء من الحوادث ، بل هذا مما علم من الدين بالضرورة (ز) .

(٢) في نسخة زاهد : رجع الكلام .

قراءة القرآن كما يدل قول القائل^(١) : على الوجود الأزلى^(٢) ، (ويعتبر
المسمى : أصوات^(٣)) والمفهوم منه : الرب تبارك وتعالى . فان قيل :
اذا قضيتهم بأن كلام الله تبارك وتعالى أزلى . لزمكم أن تصفوه بكونه
أمرا ناهيا قبل وجود المخاطبين ، وثبوت الأمر قبل وجود المأمورين :
محال . قلنا : ما لبس به المخالف يدرأه ضرب مثال . وهو : أن من
يعزم على مفاوضه صاحب له بعد شهر ، فالمعاني التي سيوردها عند جريان
الجواز يجدها بأعينها قائمة في نفسه ، ثم اذا حان الوقت أداها ، فأنها
والعالم بأنه ميكلم فلانا لا تخلو نفسه عن وجود ثبوت ذلك الكلام
على تقدير وجوده في العبارات من حين المفاوضة تبلغ تلك المعاني والرب
في أزله كان عالما بأنه يتعبد عباده اذا وجدوا وهو العالم المقدس عن
أن يسهو أو يهفو ، فلا يخلو وجوده الأزلى عن معنى ما سيصل إلى العباد
لذا وجدوا . وسيل ذلك الكلام القائم بنفسه . كسبيل قدرته القديمة
ولم تزل .

وان كان يستحيل بوجود مقهوراتها . أراد^(٤) فإن المقدور حادث
مستفتح ولكنه كان منعوتا . أزلا بصفة سالحة لتعلق القدرة بالمقدورات
فيما لا يزال .

فصل

يجب لطلاق القول بأن كلام الله تبارك وتعالى مسموع ، وليس المراد
بذلك تعلق الادراك بالكلام الأزلى القائم بالبارى تعالى . ولكن المدرك
صوت القاري . والمفهوم عند قراءته كلام الله سبحانه ، ولا يعد في

(١) في نسخة زاهد قول القائل : الله على الوجود الأزلى .

(٢) الا أن الدلالة الثانية وضعيه كما تقرر في موضعه (ز) .

(٣) في نسخة زاهد : وتعبيره المعين اصوات .

(٤) في نسخة زاهد : أولا .

تسمية المفهوم عند مسموع : مسموعا . فهذا بمثابة ما لو بلغ مبلغ رسالة ملك فيحسن. ممن بلغته الرسالة أن يقول : سمعت الملك ورسالته . وكلام الملك حديث نفسه وأصواته . ومن بلغ الرسالة لم ينقل صوت مرسله، ولا حديث نفسه .

ومن زعم أنه سمع كلام الله تعالى من غير واسطة ، فلا فرق بينه وبين موسى عليه السلام الذي خصه الله تبارى وتعالى من بين على زمانه بتكليمه . واصطفاه باستماعه عزير كلامه .

فصل

كلام الله تبارك وتعالى مكتوب في المصاحف ، مقروء باللسنة ، محفوظ في الصدور ولا يحل الكلام هذه المحال حلول الأغراض الجواهر . فإن كلام الله الأزلي^(١) لا يفارق الذات ولا يزايها ، ومن شد طرفا من قضايا العقول لم يسترب في أن التحول والانتقال. والزوال من صفات الأجسام . ومن الفوائل التي بلى الخلق بها ، أن القول في قدم كلام الله تبارك وتعالى ، وكونه مكتوبا في المصاحف أشبع في زمن الامام أحمد بن حنبل - رحمه الله - من جهلة العوام والرعاع الهمج ، وضرب من لا دراية له بالكلام في هذا الأصل ، فسمعوا مطلقا : أن كلام الله في المصاحف ، فسبقوا الى اعتقاد ثبوت وجود الكلام الأزلي في السقائر وارتبكوا في جهالات^(٢) لا ييؤ بها محصل^(٣) . ثم تطاول الدهر ،

(١) هو النظم الدال على المعنى المتحقق لفظا ومعنى في علم الله أزلا (ز) .

(٢) في نسخة زاهد : في جهات .

(٣) منها ما يعزوه اليه القاضي أبو الحسين بن أبي يعلى الفراء في طبقاته في ترجمة الاصطخري « أن الله تعالى كلم موسى عليه السلام تكليما من فيه . وناولته التوراة من يده الى يده » فحاشى أن يكون لله قم ولهوات وجوارح ،

وتماذى العصر ، فرسخ هذا الكلام فى قلوب الحشوية ، ولولا ذلك لما
خفى على من معه مسكة من عقل : أن الكلام لا ينتقل من متكلم الى
دفتير . ولا ينقلب معنى النفس الى الأصوات سطورا ورسوما وأشكالاً
ورقوما^(١) ، فاذن نقول — بعد الاحاطة — بحقيقة هذه الفصول — كلام

وقد نقل المؤلف فى الشامل عن النفى الكبير الباقلانى : « من زعم أن السنين
من بسم الله بعد الباء . والمعيم بعد السنين الواقعة بعد الباء ، لا أول له ،
فقد خرج عن المعقول وجحد الضرورة وانكر البديهة ، فان اعترف بأوليته ،
يرادى أنه لا أول له ، فقد سقطت حاجته ، ونعمت لحوقه بالسعسطة .
وكيف يرجى أن يرشد بالدليل من سواقع فى جحد الضرورى ؟ » اه فىكون
موقفهم أخطر مما ينصور . والله سبحانه الهادى (ز) .

(١) اللفظ متعاقب الحروف فى الاسماع ، فلا يتصور العاقل فى ذلك
قدما ، وكذلك الصوت ، نعم ليس للفظ باعتبار وجوده العلمى والنفسى
عند الله سبحانه تعاقب فيكون قديما كما قال بذلك أحمد ، وتابعه ابن حزم ،
وهو الموافق لتحقيق القوم فى الكلام النفسى الا أن وجوده أصلى بخلاف العلم
فانه بالاضافة الى المعلوم فيكون ظليا ، ولما فرق بين موسى عليه السلام وبين
غيره فى خلق السمع فيهما . واما المسموع فان أريد به الصوت المكيف فكذلك
وان أريد ما هو قائم بالله فجعل الاله من أن يقوم به عرض سيال واهتزاز
متلاحق . والوارد فى الكتاب أنه تعالى كلم موسى — بدون ذكر صوت أصلا —
والتكليم لا يستلزم الصوت . قال الله تعالى : « ما كان لبشر أن يكلمه
الله الا وحيا ، أو وراء حجاب ، أو يرسل رسولا » اذ لا صوت فى الوحى
الى القلب ، والصوت فى الثالث صوت الرسول لا المكلم . فليكن من وراء
حجاب كذلك ، وهو الذى حصل لموسى فمهما كان النبى بسماعه صوت
الرسول اليه بعد أن الله كلمه فلا يكون أى مانع من أن يعد موسى كلمه
ربه ، اذ نودى من الشجرة . وأى زائغ يتصور حلول الله فى الشجرة حتى
يقول ان الذى سمعه صوت الله ؟ تعالى الله أن يكون كلامه صوتا . والآية
قاضية على جميع الأوهام فى هذا البحث عند من أحسن التدبير فيها . راجع
« لفت اللحن الى ما فى الاختلاف فى اللفظ » وما علقناه على « الاسماء والصفات »
للبيهقى (١٩٣ و ٢٥١) (ز) .

الله تبارك وتعالى في المصاحف مكتوب ، وعلى السنة القراء مقروء .
والصدور محفوظة . وهو قائم بذات الباري وجوداً^(١) .

فصل

يجب وصف الله تعالى بكونه سمياً بصيراً . والدليل عليه : أن الواحد منا إذا أبصر فانه يجرى منه تحديق في جهة المرئى ، واتصال أشعة به ، على مجرى العادة وإذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه ، والأدراك الحقيقى يقع وراء الاتصالات التى ذكرناها . وذلك الإدراك له منزلة على العلم بالمغيب الذى لم يدرك .

فأقرب تعالى يدرك المبصر والمسموع على الحقيقة التى تدركه عليها ويتعالى عما تتصف به الحواس ، والخلق ، والأصمغة ، كما يعلم ذلك من غير نظر واستدلال . ويقدر من غير فرض جارية ، وأداة . فمن وصف الإله بما ذكرناه من تحقيق الإدراك فقد وافق المعنى ، ونحن نقطع باستحالة اتصافه بالاحساس والتحديق والاصاغة .

وان أنكر منكر كونه^(٢) مدركاً لحقيقة الأشياء . فقد أثبت للمخلوق فى الاحاطة والدرك منزلة على الخالق ، ولا خفاء بطلان ذلك .

وكيف يصبح فى العقل : أن يخلق الرب للعبد الدرك الحقيقى ، وهو لا يدرك حقيقة ما خلق للعبد ادراكاً .

(١) فيكون القائم بالله قديماً ، وتكون الحروف المترتبة فى اسماع السامعين ، وأشكال الحروف المرسومة فى الصحف والألواح ، والحروف المتخيلة فى أذهان الحفاظ والأصوات التى هى عرض سيال قائم بالهواء حادثة بحاملها ، فمن زعم أن الله يتكلم على لسان كل قائل ، تعالى الله عن جهالات الجاهلية (٢) .

(٢) فى نسخة زاهد : لا يوجد (كونه) .

فصل

يجب القطع بأن الله تعالى باق ، وما وجب قدمه استحالة عدمه .
فإن القديم هو الذي قضى العقل بوجوب وجوده . اذ لو كان وجوده
جائزا لوقت الحكم بحدوثه - كما سبق تقريره - .

فصل

وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب
والسنة . وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها . واجراؤها على موجب
ما تبندر أفعال أرباب اللسان منها ، فزأى بعضهم تأويلها والتزام هذا
المنهج في آي الكتاب ، وما يصح من سنن الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم .

وذهب أئمة السلف الى الانكشاف عن التأويل ، واجراء الظواهر على
موازدها^(١) وتعرض معانيها الى الرب تعالى . والذي نرتضيه رأيا :
وندين الله به عقلا : اتباع سلف الأمة . فالأول الاتباع ، وترك الابتداع
والدليل السمي القاطع في ذلك : أن اجماع الأمة حجة متبعة ، وهو
مستند معظم الشريعة .

وقد درج صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورضى عنهم
على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها ، وهم صفوة الاسلام ، والمستقلون

(١) يعني أن المستفيض اطلاقه في السنة على الله سبحانه نطقه عليه
جل شأنه من غير خوض في المعنى فيما نوع ابهام . والظاهر هنا يقابل الغريب .
كما في قول مالك : « خير العلم الظاهر ، وشره الغريب » وليس المراد هنا :
الظاهر الذي هو من اقسام الوضوح ، لأنه أعم من أن يكون رجحان أحسن
الاحتمالين على الآخر بالوضع أو بالدليل ، ولا ظهور في جانب الوضع
إذا ناقضه البرهان ، فلا يكون هناك ظهور بهذا المعنى ، حتى يعمل عليه ،
راجع تمهيد أبي الخطاب (ز) .

بأعباء الشريعة . وكافوا لا يألون جهدا في ضبط قواعد الملة . والتواصي بحفظها ، وتعليم الناس ما يحتاجون اليه منها . فلو كان تأويل^(١) هذه الآي والظواهر ميسوغا ، ومحتوما ، لأوثبك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة .

وإذا انصرم عصرهم ، وعصر التابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع . فحق على ذي دين : أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين ، ولا يخوض في تأويل المشكلات ، ويكل معناها الى الرب تبارك وتعالى .

وعند امام القراء وسيدهم : الوقوف على قوله تبارك وتعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله » من المزائم ، ثم الابتداء : « والراسخون في العلم » (آل عمران ٧) ومما استحسن من كلام امام دار الهجرة — رضى الله عنه — وهو : مالك بن أنس رضى الله عنه . أنه سئل عن قوله تبارك وتعالى : « الرحمن على العرش استوى » (طه ٥) فقال :

(١) أى صرفها الى احتمال مرجوح من الاحتمالات الموافقة للتنزيه المستنبط من البراهين القاطعة مع عدم وجود ما يمين ذلك الاحتمال . لأن ذلك يكون تحكما على مراد الله ومراد رسول الله . وأما عند تغير المعنى بالقرائن فلا مهرب من قبوله . وعن الصحابة والتابعين روايات من هذا القبيل من التأويلات المتعينة . وسرد ذلك يخرجنا من الاختصار المطلوب وصنع المؤلف هنا احتياط بالغ منه في دين الله يشكر عليه . وعليه مضى أبو حنيفة وأصحابه من السلف . على أن الوقف على « الا الله » لا يجتم الامتناع من تطلب المال لأن النفي في الآية مسلط على العموم فيكون المعنى سلب العموم دون عموم السلب . فيكون المتنوع هو علم جميع التأويلات فلا يمنع ذلك من تطلب بعضها . وبهذا وضع الحق وبطل ما سرده الجرائي في تفسير سورة الاخلاص (ز) .

« الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ^(١) . والسؤال عنه بدعة »
 فلتجري اية الاستواء والمجئ وقوله : « لما خلقت بيدي » (ص ٧٥)
 و « يبقى وجه ربك » (الرحمن ٢٧) وقوله : « تجري بأعيننا »
 (الفرق ١٤) وما صح من أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم كغير
 النزول وغيره ، على ما ذكرناه .
 فهذا بيان ما يجب لله تبارك وتعالى ^(٢) .

(١) واللفظ النابت عن مالك امام دار الهجرة هنا « والكيف غير
 معقول والمصنف لم يتجر الرواية : (راجع الاسماء والصفات للبيهقي
 ص ٤٠٨) . وفي لفظ عنده (يعال كيف ، وكيف عنه مرفوع) (ز) .
 (٢) وهذا الفصل مما يكتب بماء الذهب ، ولا سيما ان هذا الكتاب
 من اواخر مؤلفات امام الحرمين ، كما ذكره صاحب اللعة وغيره . وقد
 فرح به بعض الحنوية في غير مفرح ظنا منهم انه مال اليهم في آخر
 امره ، وأبى ذلك لا وقد صرح في فصول الكتاب بتنزيه الله قطعا من
 الحوادث ، وصفات المحدثين ، أما الاستواء فيكون المراد منه
 متمينا بين الاحتمالات ، وهو الملك وأخذه تعالى يأمره عبيده وينهاهم
 بعد خلق السموات وخلقهم على طريق الاستعارة التمثيلية ، كما تجد
 بسط ذلك في « لغت اللفظ » (١) وأما المجيء . فقد قال ابن حزم في
 الفصل . روي عن الامام احمد في قوله تعالى : « وجاء ربك » إنما
 معناه : وجاء امر ربك . كقوله تعالى « هل ينظرون الا ان تأتيهم
 الملائكة او يأتى امر ربك » والقرآن يفسر بعضه بعضا . اهـ . ومثله
 في زاد المسير لابن الجوزي وقوله « لما خلقت بيدي » بمعنى بعناية
 خاصة . والعرب تقول : يداك أو كتاك . وتمزو العناية الخاصة الى
 اليدين ، والمراد بقوله « وجه ربك » الذات العلية بدليل رفع ذي
 الجلال بمرده . وأما قوله « تجري بأعيننا » فيمضى : تحت علمنا ، في فهم اهل
 الشأن ، فلا محيد عن هذا الفهم والنزول ليس بمعنى الحركة من
 فوق الى تحت حتما ، لانه محال ، فيدور أمره بين الاستعارة في الطرف ،
 بمعنى اقباله على العباد كما يقول حماد بن زيد : وبين الاسناد المجازي ،
 وقد تعين الثاني بحديث النسائي في بعث ملك ينادي ، فخرج حديث
 النزول من احاديث الصفات في التحقيق بعد تعيين القائل مراده ، وإنما
 مراد المؤلف هنا حسم النزاع بأكبر تنزل رفقا بالجهلة الأغرار وجمعا
 للكلمة ، ولا مانع من ذلك بعد استيقان تنزه الله من جميع ما يوهم
 التشبيه ، كما فعله المؤلف في جميع أبواب الكتاب (ز) .

الكلام فيما يجوز في أحكام

الله سبحانه

قال المحققون : الجائز في حكم الله تبارك وتعالى ينقسم الى القول في أفعاله ، والى جواز رؤيته فهما قسمان ، فلتقع البداية بأفعاله فنقول :

كل ما قضى العقل بجوازه ، وامكان حدوثه . فالرب تعالى موصوف بالاعتقاد عليه ، ولو فرض احداثه اياه كان مسوغا في العقل غير ممتنع .

هذا الآن يستمد من بحر في الأصول لا ينزف ، وهو القول في التقييد والتحسين وتتبع المذاهب في ذلك يطول ويخرج عن الحد المقصود فالوجه : الاقتصار على نكتة واحدة قاطعة لا يبقى على فهمها اشكال البتة فالذي اعتقده أهل الأهواء حسنا لعينه كالايمان وشكر المنعم ، والذي اعتقدوه قبيحا لعينه كالكذب والظلم ، انما ينفصل وينقسم على من يقبل الضر والنفع . وحقيقة الضر : الألم . وحقيقة النفع : اللذة . والهموم واستشعار الخوف من الآلام . والسرور والارتياح من اللذات . والرب باتفاق المعترفين بالصانع مقدس عن قبول النفع والضر ، فلا يسره وفاق ، ولا يضره شقاق . واذا كان كذلك استحال أن يظن به قبول النفع والضر فلا تسر^(١) الأفعال في حقها حتى يقضى بأنه يوقع بعضها ، ولا يجوز في حكمه ايقاع بعضها واذا قال الذاهل عن هذا الأمر الجلى : أنه تعالى لا يفعل القبيح لعلنه بقبحه ، وغناه عن فعله . قلنا : لا يتحقق القبيح بالاضافة الى الله تبارك وتعالى فانه لا يتضرر به ، كما لا ينتفع بنقيضه ، ولولا أنه شاع في الفاظ عصبة الحق أنه خالق الخير والشر ، لكان نبر التوحيد يوجب أن يقال : ليس في أفعال

(١) ما بين القوسين من نسخة زاهد .

الله تبارك وتعالى خير ولا شر ، بالاضافة الى حكم الالهية فان الأفعال متساوية في حكمه . وانما تختلف مراتبها بالاضافة الى العباد ، وهذا المقدار مقنع في هذا الأصل العظيم ، لا حاجة معه الى غيره . وقد نبه على هذا المعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ قال في مساق حديث طرط : « قسم الله الأرواح فوقفت أرواح السعداء على يمين العرش ، وأرواح الأشقياء على يسار العرش ثم قال : هؤلاء أهل الجنة ، ولا أبالي . وهؤلاء أهل النار ، ولا أبالي » (١) .

فان عارض المخالف فقال : الكبير المعظم قد يلقي غريبا مهينا لا ينتفع باكرامه وايوائه . ولا يتضرر بتركه في مضیعة ، ثم الحكمة تستحثه على مكارم الأخلاق فيه . وهذا تلبیس لا تحصيل له فان الصورة التي ذكرها (اتفاق وغيرها مما يلبسون به . فيحصر ذلك أمران . أحدهما : أن المكارم التي ذكرها) (٢) سببها : الاهتزاز بحسن الثناء في الغالب ، وقد يستمر المرء على أمر ويتعوده حتى ينتهي الأمر فيه الى مبلغ يصير عليه مخالفته .

وللعادات آثار غير منكورة في الجبلات . والثاني : أن الإنسان قد تناله رقة الجنسية وتستحثه على انقاذ العرقى وانجاء الهلكى ولو لم ينهض لها لتتضرر ضرر بينا .

والرب تبارك وتعالى متقدم عن هذه الصفات جمع ، ومن تخيل تفصيل الأعمال في حق الاله ، فقد تعلق بطرف من التشبيه (٣) والصائرون الى التجسيم واثبات الجهة يتمسكون بما يفضى الى التشبيه

(١) وفي هذا المعنى احاديث كثيرة عند أحمد البزار والطبراني وغيرهم (ز) ونقول نحن انه حديث ضعيف معارض للقرآن الذي ينص على الحرية للإنسان .

(٢) ما بين القوسين من نسخة زاهد .

(٣) في نسخة معهد المخطوطات : من السنة .

فى الوجود الأزلى وهؤلاء شهبون فى الأفعال والفئتان زائفان من
مدرك الحق . فالرب لا ىناسب وجوده وجود ولا يشبه فى امتناع
قبول الضر والنفع فاعل .

فهذا - حرس الله مولانا - لباب التوحيد ، (والله ولى التوفىق)
والتسديد^(١) .

فصل

الحادثات كلها مرادة لله تبارك وتعالى ، وهذا مقتضب من القاعدة
اللى ذكرناها آنفا . فاذا قرر أن الأفعال لا تتفاوت فى حق الاله تبارك
وتعالى فتعلق الارادة بها على قضية واحدة لا تخاف ، ونخصص هذا
الفصل بأمر قاطع منزل على ما ىرتضيه مولانا فنقول : أضلكم تنزيل
أحكام الله تبارك وتعالى على مجارى أفعال الحكماء .

وليس يخفى أن من علم (أنه) لو أمد عبدا من عبيده بالمال ،
وضروب العدد لفسق وفجر واتهك الحرمات ، واقتحم الكبائر
والموبقات . فلو أمده مع علمه البات فى ذلك ، ثم زعم أنه أراد بامتداده
بعتاده أنه ىستمد به فى أبواب الخيرات ىتخذ ذريعة فى القربات .
كانت هذه الارادة مع العلم ، بنقيضها مشعرة بنهاية السفه والخط
فى العقد ، سيما اذا علم أنه لو قطع عنه مادته لاشتغل بما ىعنيه ،
ورب الأرباب ىمد الكفار بما ىشد أزرهم ، ويقوى منهم ، وىكمل
عدتهم واذا مهدا^(٢) المسلك ، فلا معنى للأطناى بعد وضوح الغرض .
وقد لاح للموفق ما أردناه . اتجز الغرض فى أحد قسمى الجواز فى
أحكام الالهية .

(١) والله ولى التوفىق . لا توجد فى نسخة زاهد .

(٢) فى نسخة زاهد : شهدنا .

فأما القسم الثاني وهو القول في جواز رؤية الاله تبارك وتعالى . وهذا قد طال فيه ارتباك طبقات الخلق ، وحسبه الشاذون^(١) من الجليات ، والانتفاء الى درك القطع فيه عسير جدا فان الاحاطة بحقائق الادراكات من أدق أحكام المعقولات ونحن نستعين بالله ، ونذكر ما يشهد العقل له بالسداد . فليعلم الناظر في هذا الفصل : أن الذين أحالوا رؤية الاله ، بنوا عقدهم على ظن فاسد وذلك أنهم ظنوا أن الاحساس الذي هو تحديق في صوب المرئى ، هو الذى يدعى أهل الحق تعلق قبيله بوجود الاله ، وهذا زلل ، وسوء ظن بعصبة أهل الحق^(٢) ، تعالى الله أن يحس ، ولكن ما أحسنه من المرئيات فدرك حقيقته ، وادراكنا حقيقته ليس هو المحسوسات المفسرة بمقابلة باتصال أشعة . فقال أهل الحق : لا يمتنع في قدرة الله سبحانه أن يخصص من أراد بصفة هى فى التعلق بوجوده بالاضافة الى العلم كالادراك المعلق بالمدركات شاهد بالاضافة الى العلم بها على الغيب من غير درك ، ثم تلك الصفة من مقدورات البارئ تبارك وتعالى ، وهى لا تنهاى . ومن لم يحطه العقل التحق بالجائزات ، سيما اذا اعتقد بالنصوص القاطعة فى الكتاب والسنة ، وأقوى متمسك فى السمع شيان . أحدهما : سؤال موسى عليه السلام الرؤية ، مع الوفاق على أن من كان من منصب النبوة يستحيل أن يعتقد فى حكم ربه ما يوجب تضليلا . وثقة الرؤية اذا اقتصدوا ولم ييؤحوا بسوء عقدهم فى الخصوم اقتصرؤا على تضليلهم وكيف يستجيز متم الى الدين أن يفضل منفلة نفاة الرؤية فى معرفة الله تبارك وتعالى على موسى صلى الله عليه وسلم ؟ نعم لا يمتنع أن يذهل النبى عن الغيب ، ويستفزه الوله على سؤال ما علم جوازه ، وإن لم يبلغه دخول وقته . فهذا أحد الشيتين .

(١) الآخذون ببعض العلم (ز) .

(٢) وسوء ظن بعظمة الحق فى نسخة زاهد .

والثاني : أن تعلم قطعا — علم من لا يتماهى — أن الأولين كانوا مبتهلين الى الله تبارك وتعالى (فى سؤال المرة ، وبه ابتهاهم اليه)^(١) فى سؤال كل ممكن من ثواب أو مغفرة . ومن جحد هذا فهو معاند والأمة معصومة لا تجتمع على الضلالة ، ولنا ندعى الاجماع مع ظهور الخلاف الآن . ولكننا ندعى تقدم الاجماع من سلف الأمة قبل ظهور الآراء ، واختلاف الأهواء .

فذلك ما أردناه فى هذا الفصل ، وقد نجز باتهاء ، هذا الفصل : غرضنا من هذا المعتقد فى أقسام الأحكام الالهية .

فصل

فى الوجدانية . فان قيل لم (لم) تدرجوا اثبات الوجدانية فى قسم من الأقسام الثلاثة ؟ قلنا : ذكرنا ما يجب لله تبارك وتعالى ويستحيل عليه ، ويجوز فى حكمه فالسؤال عن تقدير^(٢) مدير ثان يقع وراء الضبط المقصود . فانسفل هذا الفصل المقصود عن ترتيب المعتقد . ونحن نذكر فيه بعد هذا التنبيه ما يستقل به اللبيب ، اذا وقف على معانيه^(٣) .

فان قيل : هلا رتبتم هذا الفصل على ما يجب لله تعالى ، فان الوجدانية صفته الواجبة ؟ قلنا : محصول الوجدانية يؤول الى نفى من سوى الواحد فليست صفة ثابتة^(٤) .

(١) ما بين القوسين لا يوجد فى نسخة زاهد .

(٢) فى نسخة زاهد : على تقدير مديد .

(٣) اذا وقف على معانيه : ليست فى نسخة زاهد .

(٤) فى المخطوطة (صفة ثانية) .

فإن قيل : فهلا ألحقتم القول في ذلك بما يستحيل فإن تقدير الثاني محال ؟ قلنا : نحن ضمنا هذا الفصل ما يستحيل في صفات الإله ، ولم يلزم أن نذكر كل محال .

وليس تقدير الثاني متعلقا بصفة الإله الحق ، وسبيل من انتهى إلى هذا الموضع ألا يتبرم بترديد القول في الترتيب . فإن أبرار المقولات تلقى من سداد ترتيبها ، وقد حان بعد ذلك أن نذكر معتدا وجيزا في الوجدانية ، فيشفي غلة الصدور ، وينفس عن كل مصدور ، فليعلم العاقل : أن الإله تعالى لا يناسب الأجرام المتهيزة (له ، والأجسام لا تناسبه ، فابتنى على ذلك : اتساق إطلاق القول بتغاير المتهيز)^(١) والوجود الأزلي الذي لا يناسب المتهيز .

وإذا فرضنا موجودين متحيزين كانا متغايرين . وإن اتصفا بأصل التحيز لا أفراد كل واحد بحيزه عن الثاني ، ولو قدرنا موجودين لا يتحيز واحد منهما مستويا في اتقاء التحيز عنهما ، فلا يتصور أن يفرد أحدهما بحيز عن الثاني وليس أحدهما مختصا بالثاني اختصاص الصفة بالموصوف ، (فلا يعقلان متميزين تميز اختصاص وليس أحدهما مختصا بالثاني اختصاص الصفة بالموصوف)^(٢) .

فإن لم يختص أحدهما عن الثاني ، ولم يختص بالثاني لم يعقلا^(٣) قطعا . وها أنا أذكر لقطة يسعد — والله — من يميها . ويفوز الفوز

(١) ما بين القوسين : ليس في نسخة زاهد .

(٢) ما بين القوسين : ليس في نسخة زاهد .

(٣) في نسخة زاهد : لم يتعددا قطعا .

الأكبر من يدرها . • وهي : أن استحالة موجودين متفايرين لا يختص أحدهما عن الثاني بحيز ، ولا يختص به في الخروج عن المعقولين كفرضين متحيزين في حيز واحد ، فإيا سعادة من أنعم فكره في هذا قليلا ، ولم يتجاوزته حتى تنضجه نار الفكر ، وتنقده يد السير .

(والله ولي التوفيق ، وهو بهداية المخلصين من عباده حقيق) (١) •

(١) ما بين القوسين : ليس في نسخة زاهد .

باب
في العبودية ، والصفات المرعية
في ثبوت الطلبات التكليفية

القول في امكان التكليف وجوازه عقلا يتعلق بأربعة أركان فذكرها مفصلة ، وقدم رسم ترجمتها . فإن العبارة قبل التفصيل قد يقعد عن بعضها ، وإذا وضع الغرض يذكر تفصيلها ، فهو الوفاء بالمقصود^(١) .

الركن الأول : في قدرة العبد ، وتأثيرها في مقدورها . فنقول : قد تقرر عند كل حاط بعقله ، مرقى عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد : أن الرب سبحانه وتعالى مطالب عباده بأعمالهم في حياتهم ، وداعيهم إليها ، ومشيهم ومعاقبهم عليها في مآلهم ، وتبين بالنصوص التي لا تتعرض للتأويلات أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنتهم من التواصل إلى امتثال الأمر ، والاكتفاف عن مواقعع الزجر ، ولو ذهبت أفلو الآي المتضمنة لهذه المعاني لظال المرام ، ولا حاجة إلى ذلك مع قطع اللبيب المنصف به ، ومن نظر في كتب الشرائع ، وما فيها من الاستحثاث على المكرمات ، والزواج عن الفواحش الموبقات ، وما فيط ببعضها من الحدود والعقوبات ثم تلفت على الوعد والوعيد ، وما يجب عقده من تصديق المرسلين في الألفاء عما يتوجه على المردة والعتاة^(٢) من الحساب والعقاب ، وسوء المنقلب والمآب ، وقول الله تبارك وتعالى لهم : لم تعديتم وعصيتم وأييتم ، وقد أرخيت لكم الطول^(٣) وفسحت لكم المهل وأرسلت الرسل ، وأوضحت المحجة « لئلا يكون للناس على الله حجة

(١) في المخطوط يمكن ان تقرأ هكذا : فان العبارة قبل التفصيل قد تتعقد عن بعضها واذا وضع الغرض يذكر تفصيلها .

(٢) في الاصل : العناد .

(٣) الطول كعنب ، جبل تشد به قائمة الدابة وتمسك طرفه وترسلها ترمي (ز) .

بعد الرسل « ؟ (النساء ١٩٥) فمن أحاط بذلك كله ثم استراب في
أن أفعال العباد واقعة على حسب إثارهم واختيارهم واقتدارهم ، فهو
مصاب في عقله ، أو مستقر على تقليده ، مصمم على جهله ، ففى المصير
الى أنه لا أثر لقدرة العبد فى فعله قطع طلبات الشرائع (٢) ، والتكذيب

(٢) لقى كلام امام الحرمين هنا بعض عنت من بعض تلامذته جريا
على التقليد الأعمى . لكن أبده كثير من المحققين ، ومدوا هذا القول
لب الصواب ، وتحقيق مذهب الأشعرى نفسه حتى ألف العلامة
أحمد بن محمد المقدسى الدجاني كتابا فى مناصرته ، وسماه « الانتصار
لامام الحرمين فيما شنع به عليه بعض النظار » وهذا هذا الراى آخر
ما استقر عليه رايه . وقد قال القائل عن هذا الراى :

تنكب عن طريق الجبر ، وأحذر وقوعك فى مهاوى الاعتزال
وسر وسطا طريقا مستقيما كما سار الامام أبو العالى
فعلى هذا نقول : « وما على المحسنين من سبيل » راجع الأجوبة
العراقية للألويسى المفسر (١٠٩ - ١١٧) ولا يتوجه ذلك التشنيع
الصريح إلا الى الجبرية الصرحاء نفاة قدرة العبد مطلقا كالجهمية
واذبالهم . وأما جعل صرف القدرة أو الإرادة الى العبد ، أو جعل
تأثير قدرة العبد فى وصف الفعل دون أصله ، أو فى الأصل بمعاونة
قدرة الله على آراء رجال من المتكلمين فلا يشملها التشنيع المذكور .
وقد جرت عادة الله بمحض فضله على خلق مراد العبد بعد تعلق ارادة
العبد به ، بعدية ذاتية تحقيقا لاختياره ومسئوليته ، حيث رغب الله
سبحانه فى كتابه أفعال العبد على ارادة العبد نفسه ، وقال فى
الحديث القدسى : « كلّم ضال الا من هديته فاستهدونى أهدكم » فعلق
الهداية على الاستهداء ، وهو طلب الهداية وأرادتها . فيخلق الله سبحانه
الهداية اذا طلبها العبد وأرادها على مقتضى وعده الكريم ، وهو
لا يخلف الميعاد . وهو مذهب الماتريدية كما ذكره المحقق البياضى فى
(اشارات المرام) وفيها تحقيق المسألة باوسع معنى التحقيق ،
وعند ذلك فى معنى وضع خالق القوى والقدر فى موضع المطاوع ارادة
البشر فلتة نابية ، يغنى تصورها عن كشف سوءاتها الفاضحة .
كذلك عند الماتريدية أبعد غورا فى الضلال من القدرية . والارادة
صفة حقيقية للعبد صالحة للفعل والترك فى جميع الافعال الاختيارية

بما جاء به المرسلون ، فإن زعم زاعم ممن لم يوفق لمنهج الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدوره أصلا ، فإذا طُلب بمتعلق طلب الله تعالى بفعل العبد تحريما وفرضا ، ذهب في الجواب طولا وعرضا . وقال : الله أن يفعل ما يشاء ، ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون « لا يسأل عما يفعل ، وهم يسألون » (الأنبياء ٢٣) قيل : ليس لما جئت به حاصل ، كلمة حق أريد بها باطل . نعم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولكن يتقدس عن الخلف ، وثقيض الصديق .

وقد فهمنا بضرورات العقول من الشرع المنقول : أنه عزت قدرته : طالب عباده بما أخبر أنهم متمكنون من الوفاء به ، ولو يكلفهم الا على مبلغ الطاقة والوسع في موارد الشرع . ومن زعم أن لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها ، كما أثر للعلم في معلومه ، فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبة أن يثبت في نفسه ألوانا وإدراكات ، وهذا خروج عن حد الاعتدال الى التزام الباطل والمحال وفيه إبطال الشرع ، ورد ما جاء به النبيون عليهم السلام . فاذ به لزم المصير الى أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها ، واستحال اطلاق القول بأن العبد خالق أعماله فإن فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطات الضلال ، ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرة الحادثة . والقدرة القديمة ، فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادريين ، اذ الواحد لا ينقسم ، فإن وقع بقدرة الله سبحانه استقل بها

للعبء فلاحتمال صرفها الى جميعها سميت كلية كما يقال : اقبل على العلم بكليته . يعنى بجمع قواه وسمى توجيهها وجهة خاصة ارادة جزئية لتحديد الاتجاه فيها . فالأولى حقيقة موجودة ، والثانية أمر اعتبارى منتزع من بين المراد والمراد ، كباقي المعانى المصدرية ، فلا يكون لمعنى الكلى والجزئى فى مصطلح المنطقة أى مناسبة هنا ليتمكن التشغيب بأن الكلى مفقود ، والجزئى هو الموجود على خلاف رأى الماتريدية فى الارادة الكلية والجزئية فليتفطن (ز) .

وسقط أثر القدرة الحادثة ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله جل وعز .
 فإن الفعل الواحد لا بعض له . وهذه مهواة لا يسلم من غوائلها
 الا مرشد موفق اذ المرء بين أن يدعى الاستبداد بالخلق ، وبين أن
 يخرج نفسه عن كونه مطالبا بالشرائع ، وفيه ابطال دعوة الأنبياء
 عليهم السلام ، وبين أن يثبت نفسه شريكا لله تبارك وتعالى في ايجاد
 الفعل الواحد ، وهذه الأقسام بجملتها باطلة ، ولا ينجى من هذا
 البحر الملتطم ذكر اسم مختص ، ولقب مجرد من غير تحصيل معنى .

وذلك أن قائلا لو قال : العبد مكتسب . وأثر قدرته الاكتساب ،
 والرب تبارك وتعالى مخترع وخالق لما العبد مكتسب . قيل له فما
 الكسب ؟ وما معناه وأدبرت الاقسام المقدرة^(١) على هذا القائل ،
 فلا يجد عنها مهربا . فان قيل : لم لا تذكروا قولنا مقنعا في الرد على
 من يزعم أن العبد مخترع خالق لأفعاله ؟ قلنا : المسلمون بأجمع قاطبة
 قبل أن تظهر البدع والآراء ، وبنح أصحاب الأهواء : على أنه لا خالق
 الا الله (تعالى) ، كما لهجوا بأنه لا اله الا الله ، وتمدح الله سبحانه
 وتعالى بالخلق في آي من الكتاب منها قوله تبارك وتعالى : « أفمن
 يخلق كمن لا يخلق » (النحل ١٧) وقوله تبارك وتعالى : « خالق كل
 شيء » (الأنعام ١٠٢) وقوله : « خلق كل شيء » (الأنعام ١٠١) وقوله
 تبارك وتعالى : « هل من خالق غير الله » (فاطر ٣) ولا يشك لبيب أن
 من وصف نفسه بكونه خالقا على التحقيق فقد أعظم القرية) (وأتى
 بما لو نطق به خاطق في الأولين لتعرض للكبير العظيم ، والرد البليغ .
 وكيف يتصف العبد بكونه خالقا)^(٢) وهو لا يحيط علما بتفاصيل
 أفعاله ، ومن لا يعلم حقيقة ما صدر منه ، ومن يحط بمقداره ومبلغه
 كيف يكون خالقه ؟ والعلم بالشيء أقرب من خلقه . وهذا معنى

(١) في نسخة زاهد : المتقدمة .

(٢) ما بين القوسين ليس في زاهد وعبارته هكذا . فقد أعظم

القرية لكنه يدعى كونه خالقا وهو لا يحيط بتفاصيل أحواله .

قوله سبحانه وتعالى : « وأسروا قولكم أو اجهروا به » انه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق ؟ » (الملك ١٣ و ١٤) فدل مقتضى الآية : أن العالم بحقائق الحادثات : بارئها وخالقها • وقد تقرر في قضايا العقول : أن الأفعال دالة على علم خالقها بها • فإذا صدرت أفعال من العبد في حالة ذهوله عنها ، فهي دالة على علم العبد بها • فانه غير عالم بما جرت يده به في حال غفلته وذهوله • والنائم غير شاعر بتقلباته في غلبات النوم ، وغمراته •

فإذا وجب أن تدل الأفعال على علم خالقها ، ثم لم تدل على علم العبد في حال نومه وذهوله دل أنها دالة على علم خالقها^(١) ومقدرها ، وهو رب العالمين •

فإن قيل : ما ذكرتموه ابطال منكم لأقسام الكلام وتتبع للمذاهب ، ولم توضحوا ما هو الحق بعد • قلنا : ليس بمدرك الحق خفاء لمن وفق له • وها نحن نبديه بالحرية من غير تعريض وتعريج على تقليد • فنقول :

قدرة العبد مخلوقة لله تبارك وتعالى باتفاق العالمين بالصانع ، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً^(٢) • ولكنه مضاف الى الله تبارك

(١) صرح المؤلف في مواضع من هذا الكتاب بضرورة سبق علم الله التفصيلي فيكون هذا مذهبه الذي استقر عليه رايه لتأخير تأليف « النظامية » عن باقي مؤلفاته ، كما يقول صاحب اللغة ، فما في « البرهان » مما يناق ظاهره لما هنا وطال الجدل حوله في شرح المازري ، ومنتظم ابن الجوزي ، وطبقات ابن السبكي وغيرهم يكون فلتة يدور ، ثم انطوت • عفا الله عما سلف (ز) •

(٢) والخلاف في ذلك بلغ الى ستة عشر قولاً • وهي مسرودة في « اللعة » للأستاذ راغب باشا المحقق المشهور • وانجز التحقيق فيها الى أن قول امام الحرمين في « النظامية » هو الذي استقر عليه رايه لتأخير تأليفها من تأليف « الارشاد » وانه تحقيق مذهب الأشعري

وتعالى تقديرا وخلقاً . فإن وقع بفعل الله تبارك وتعالى وهو القدرة ، وليست القدرة فعلاً للعبد . وإنما هي صفته ، وهي ملك الله تبارك وتعالى وخلق له . وإذا كان موقع الفعل خلقاً لله ، فالواقع به مضاف خلقه الرب خلقاً تبارك وتعالى . وتقدير (١) .

الموافق لما في مؤلفاته الأخيرة . وهناك بسط القول في التدليل على ذلك بما لا يستغنى عنه الباحث المسترشد . ويقول المحقق الدجاني عن القول المشهور والمعزى إلى الأشعري في كتب المتأخرين : « وأما ما قاله الفاهمون من كلام الأشعري فلا يتحصل به كسب ، وإن سمعوه كسباً » أ . هـ . والناس في فهم كلام الأشعري في قدرة العبد مضطربون . والحق : أن القدرة المستجمعة لسرائط التأثير التي أثبتتها الأشعري ، وقال : أنها مع الفعل لا تتحقق إلا عند تعلق قدرته تعالى بالفعل . وهو لا ينكر أن للعبد قدرة موجودة فيه قبل الفعل ، إذ قدرة العبد عبارة عن القوة المنبثقة في أعضائها المعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات ، وهي متحققة قبل الفعل ، بلا شبهة عند الجميع . فأنكار ذلك يكون مكابرة كما حققه المحقق « عبد الحكيم » في حاشيته على « المقدمات الأربع » لصدر الشريعة - فلتراجع - وليس الإنسان بأحط منزلة من النباتات والمعدن المودعة فيهما قوى يستخلصهما الكيماويون ، ويركزونها تحت نظر الناظرين ، وكم للمبدع الحكيم من قوى أودعها في الكون لا يعلو ادراكها على أحط الناس عقولاً ، فيكون الكلام مع من ينكر ذلك ضائعاً . ومعنى تعلق قدرة الله وإرادته بفعل العبد : إقداره للعبد على المضي في مقتضى قدرته وإرادته . قال الأستاذ الامام « أبو منصور عبد القاهر التميمي » في « الفرق بين الفرق » (٩٤) « وإن الله تعالى إذا علم حدوث شيء من أفعال العباد ولم يمنع منه فقد أراد حدوثه ، وهو الحق » أ . هـ (ز) .

(١) أول من نفى القدر هو « معبد بن خالد الجهني » حيث قال : « لا قدر ، والأمر أنف ، يريد به الرد على من تعلل في العصيان بالقدر من الجبرية ببيان أنه ليس هناك قدر يعطل اختيار العبد في الأفعال التي كلف بها لكن ضاقت عبارته فعمت كلمته فضللوه . ثم استقر رأي أهل الحق على أن القضاء والقدرة في أفعال العباد على طبق علم الله التابع للمعلوم والعلم المتعلق باختيار العبد يحقق اختياره ولا ينافيه ، فلا قدر يجبره على أفعاله الاختيارية بل هناك قدر على طبق العلم ولا جبر ولا قهر في ذلك (ز) .

وقد ملك الله العبد اختيارا يصرف به القدرة • وإذا وقع بالقدرة شيئا آلى الواقع الى حكم الله ، من حيث انه وقع بفعل الله تعالى ، ولو اهدت لهذا الفرقة الضالة لما كان بيننا وبينهم خلاف ، ولكنهم ادعوا : استبدادا بالاختراع وانفرادا بالخلق والابتداع ، فضلوا وأضلوا ، وتبين تميزنا عنهم بتفريع المذهبين • فافا لما أضفنا فعل العبد الى تقدير الاله • قلنا : أحدث الله تبارك وتعالى القدر في العبد على أقدار أحاط بها علمه ، وهيا أسباب الفعل وسلب الله العلم بالتفاصيل ، وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه دواعي مستحثة^(١) وخيرة وإرادة ، وعلم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم ، فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد • وللعباد اختيارهم واتصافهم بالاقتدار • والقدرة خلق الله ابتداء ، ومقدورها مضاف اليه مشيئة وعلم وقضاء وخلقا وبقاء ، من حيث أنه نتيجة ما افرد بخلقه ، وهو القدرة ولو لم يرد وقوع مقدوره لما أقدره عليه^(٢) ، ولما هيا أسباب وقوعه •

ومن هدى لهذا • استمر له الحق المبين ، فالعبد فاعل مختار مطالب بأمور خفي ، وفعله تقدير لله ، مراد له ، وخلق مقضى • ونحن نضرب في ذلك مثلا شرعيا يستروح اليه الناظر في ذلك فنقول :

العبد لا يملك أن يتصرف في مال سيده ، ولو استبد بالتصرف فيه ، لم ينفذ تصرفه ، فإذا أذن له في بيع ماله فباعه نفذ ، والبيع في التحقيق معزى الى السيد ، من حيث أن سببه أذنه • ولولا أذنه لم ينفذ التصرف • ولكن للعبد يؤمر بالتصرف وينهى ويوبخ على المخالفة

(١) والدواعي مهما كثرت واشتدت لا تبلغ حد القاسر المجبر المعطل للاختيار كدعاوات النجار في ترويح بضائعهم عند المشتريين كما هو ظاهر • وان كان لا بد من النقل عن غريب فدونك (جول سيمون) قد أوضح ذلك في كتاب الواجب أوضح بيان • وترجمته مطبوعة (٢) •

(٢) وقد سبق قول عبد القاهر في ذلك على لسان أهل

ويعاقب ، فهذا — والله — الحق الذي لا غطاء دونه ، ولا مرأ فيه ،
لمن وعاه حق وعيه ، ولا يكابر فيه .

وأما الفرفة المضالة : فاتهم اغفدوا انفراد الببد بالخلق^(١) ثم ساروا

(١) لم ير ذلك في كتبهم . ولعل عزو ذلك اليهم بطريق الإلزام ،
ولو ثبت عنهم ادعاء ان فسده العبد مسئلة غير مستحده لانوا ابعدوا
التجعة في الضلال لكن قال المسمودي عند ذكره لعقيدة المعتزلة :
« لا يقدر أحد على قبض ، ولا بسط الا بمدة الله التي اعلاهم اياها ،
وهو المالك لها دونهم . يعنيها . اذا شاء : ويبقيها اذا شاء . ولو شاء
لجبر المخلق على طاعه ، ولخان على ذلك قادرا غير أنه لا يفعل ، اد كان
في ذلك رفع للمحنة وازالة للبلوى » وقال ابن المطهر في استقصاء النظر :
« ان الله قد منح العبد مدرة وارادة باعتبارهما يور في بعض الأفعال .
وان الله قادر على تعجيزه وقهره وسلب قدرته وارادته ، فلا يلزم ان
يكون شريكاً له . والله قادر على قهر الكافر على الايمان لكنه لم يرد منه
ابفاع الايمان كرها بل على سبيل الاختيار لتلا يفج التكليف » والرازي
هو قدوة المتأخرين في تصوير الجبر ، في مذهب الأشعري ، لكن استقر
رأيه على ما ذكره في « نهاية العقول في دراية الأصول » حيث قال : « ان
القدرة معنيين أحدهما : مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة ،
والثاني : القوة المستجمعة لشرائط التأثير . والأولى قبل الفعل ، وتعلق
بالضدين — وهي مدار التكليف — والثانية مع الفعل ، ولا تعلق بالضدين ،
ولعل النسيخ الأشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التأثير ، فلذلك حكم بانها مع الفعل ، وانها لا تعلق بالضدين ، والمعتزلة
ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية ، فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل
وتعلقها بالامور المتضادة ، فهذا وجه الجمع بين المذهبين » ا . ه .

هكذا يكون الرازي . افلت من يد من يرى الجبر في مذهب الأشعري
فماذا من اجتماع الكلمة على الحق واتفاقها على الصدق ؟ وليس كل
ذمن يتسع لتصور قدره لا اثر لها . والله أعلم . والتصريح بخلق العبد
فعله لم يقع في كلام قدمائهم — فيما نعلم — لكن لما طال الزمان بهم بذلك
حاهر الجبائي بانه لا مانع شرعا من التزام ذلك لقوله تعالى : « فنبارك الله
أحسن الخالقين » ولقوله سبحانه : « اذ تخلق من الطين » ا . ه .
وعذر المؤلف . انه كان في زمن كان الفريقان يتراعيان بكل سوء ،
فما كان ليستطيع في مثل ذلك الزمن أن يتلطف مع الخصوم في مناقشاته
مهم . نسأل الله الاستقامة في القول والعمل (ز) .

الى أنه اذا عصى فقد انفرد بخلق فعله ، والرب تبارك وتعالى كاره له :
فكان العبد على هذا رأى الفاسد مزاحما لربه فى التدبير ، موقعا
ما أراد ايفاعه ، شاء الرب تعالى - على قولهم - أو كره • فإن قيل :
على ما تحملون آيات الطبع والختم والاضلال فى القرآن • وهى
متضمنة الرب - تعالى - الأشقياء الى ضلالتهم ؟

قلنا : اذا أتاح الله تعالى حل هذا الاشكال ، والجواب على هذا
السؤال لم يبق على ذوى البصائر بعده غموض • فنقول أولا : من
أنبأ الله تعالى عن الطبع على قلوبهم كانوا مخاطبين بالإيمان ، مطالبين
بالاسلام ، والتزام الأحكام ، مطالبة تكليف ودعاء ، مع وصفهم
بالتمكن والاقتدار والايتار - كما سبق تقريره فى صدر الفصل -
ومن اعتقد أنهم كانوا ممنوعين مأمورين مصدودين قهرا ، وملتزمين ،
فالتكييف اذن عنده بمثابة ما لو شد من الرجل يده ورجلاه رباطا ،
وألقي فى البحر ، ثم قيل له : لا تبطل (١) • وهذا منتهى لا يحصل
شرائع الرسل عليه الا عابث بنفسه مجترىء على ربه ، ولا فرق عند
هذا القائل بين أمر التسخير والتكوين فى قوله تعالى : « كونوا قردة
خاسئين » (البقرة : ٦٥) وقوله تبارك وتعالى : « أن يقول له كن
فيكون » (يس : ٨٢) وبين أمر التكليف • نعوذ بالله من الركون الى
كل ما ينطق به اللسان من غير مباحثة عن أسرار العقولات • واذا بطل
ذلك فالوجه فى الكلام على هذه الآى ، وقد غوى فى معانيها أكثر
الفرق أن تقول : اذا أراد الله بعبد خيرا أكمل عقله ، وأتم بصيرته ،
ثم صرف عنه العوائق والدوافع ، وأزاح عنه الموانع ، ووفق له قراء
الخير ، وسهل له سبيله ، وقطع عنه الملهيات ، وأسباب الغفلات
والذهول ، وقبض له ما يقرب الى القربات فيوافيها ، ثم يعتادها ، ويمرن
عليها •

(١) مما يعزى الى الحسين بن منصور الحلاج من لسان هؤلاء :
القاء فى اليم مكتوبا ، وقال له : اياك اياك أن تبطل بالماء (ز)

وإذا أراد بعبد شراً ، قدر له ما يبيعه عن الخير ويقتضيه . وهياً
له تماديه في النقي . وجب إليه التشوف الى الشهوات ، وعرضه لذرات ،
وكلما غلبت دواعي الشر ، خنسست دواعي الخير ، ثم يستمر على
الشروع ، على مر الدهور ، هاوياً في مهاوئها ، وتتعاون عليه الوسوس .
ونزعات الشيطان ، ونزوات النفس الأمارة بالسوء فتتشيء الغفلة غشاة
على قلبه ، بقضاء الله تبارك وتعالى وقدره^(١) ، فدلكنم الطبع — عافاكم
الله — والختم والأكنة . وأنا أضرب في ذلك مثلاً فأقول :

(١) من أحاط خبراً بشتى الآراء في القضاء والعذر — ولو بفدر
ما في اللمعة — لا يتخيل في القدر التابع لعلم الله المطابق للمعلوم معنى
الجبر فيما يتعلق بأفعال العباد الاختيارية لأن العلم بالاختيار محقق
للاختيار لا مناف له ، فلا يتصور أن يكون ذكر المصنف القضاء والعذر
هنا تراجعاً عنه عن اثبات الاختيار للعبد . كيف وهو يقول : « محجوجا
بحجة الله » لا يريد أن القدر على طبق علم الله المطابق للمعلوم
الاختياري ضرورة ، فيكون القدر مؤكدا للاختيار لا منافياً له حتماً . وإنما
ذكر سوء القضاء ، والحذر منه لأن من أدب الاسلام المحتم وقوفه
العبد بين الخوف والرجاء لضيق دائرة علمه الصائن عن التورط
في أسباب الردى ، وتيسير الخير توفيق ، وتيسير الشر خذلان ،
ولهما أسباب عند الله . فاذا باشرها العبد أدته الى مقتضاها باذن
مسبب الأسباب على سنته الجارية في عباده . وحيث أن العبد
عرضة للذهول عن تلك الأسباب كلا أو بعضاً يبقى دائماً بين الخوف
والرجاء . خائف من تيسير الشر . وطامع في تيسير الخير . وليس في
هذا وذلك شيء من معنى الجبر ايضاً ، وتعود الاقبال على الخير من
أسباب تيسره كما أن تعود الاقبال على الشر من بواعث تيسره ، وهما
ايضاً بمعزل عن معنى الجبر ، بل اختيار العبد يشمر به كل ذي
وجدان شاعر بألم الجوع والعطش مع تضافر أدلة الشرع على ذلك ،
اذ لا يكلف الا مختار ، وما هو التكليف واقع بدون أدنى شبهة ،
والوقوع فرع الجواز . وبعد أن خلق الله العبد مختاراً ، لا تكلفه إلا ما في
وسعه لا يكون للسعي في ابرازه بمظهر وجه وجه أصلاً ان لم يكن
القصد مجازاة ملاحة الغرب الذين تزعمون اضطرار العبد في فعله ، وقد
رد عليهم الفيلسوف الفرنسي (جول سيمون) في كتابه « الواجب » أجلى
رد ، وما هو كل أحد يستشعر من نفسه أنه مختار ، ونصوص الشرع

لو فرضنا شاباً حديث العهد بحلمه^(١) ، لم تهذب المذاهب ولم تحضكه التجارب وهو على نهايته فى غلبته ، وشهوته . وقد استمكن من بلغة من الحطام ، وخص بمسحة من الجمال ولم يقم عليه قوام يزرعه عن ورطات الردى ، ويمنعه عن الارتباك فى شبكات الهوى ، فوافاه أخذان الفساد ، وهو فى غلواء شبابه ، يحدث نفسه بالبقاء أمدا بعيدا فما أقرب من هذا وصفه من خلع العذار والبدار الى شيم الأشرار ، وهو مع ذلك كله مؤثر مختار ، ليس مجبرا على المعاصي والزلات ، ولا مصدودا عن الطاعات ، ومعه من العقل ما يستوجب به اللائمة اذا عصى . فمن هذا سبيله ، لا يستحيل فى العقل تكليفه ، فانه ليس ممنوعا ، ولكن إن سبق له من الله تبارك وتعالى سوء القضاء ، فهو صائر الى حكم الله الجزم ، وقضائه الفصل ، محجوبا بحجة الله تعالى الا أن يتغمده الله برحمته ، وهو أرحم الراحمين .

وهذا الذى ذكرته بين فى معانى الآيات لا يتماهى فيه موفق . قال تبارك وتعالى : « ثم قست قلوبكم من بعد ذلك » (البقرة : ٧٤) أراد أنهم استمروا على المخالفات ، وأصروا بانتهاك الحرمات ، فقست قلوبهم ، وقال عز من قائل : « ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا ، واتبع هواه » (الكهف : ٢٨) الى غير ما ذكرناه .

فقد جمعت — حرس الله مولانا — بين تفويض الأمور كلها نفعا وضرها ، خيرها وشرها الى الاله جلّت قدرته ، وبين تنقية حقائق التكليف ، وتقرير قواعد الشرائع على الوجه المعقول ، ألت فى هذا

أيضا تدل على انه مختار ، فلا يكون وراء انكار هذا الأمر الوجداني المقطوع به . والحكم الشرعى البات غايه حميدة ، وفكرة سديدة . الا أن البشر لا يخلو من مسفسط فى أجلى البديهيات بحيث يكسوه كسوة أموس المويصات (ز) .

(١) فى نسخة زاهد : حديث السنن ، قربب العهد بحلمه .

أهدى سبيلا ، وأقوم قبيلا ، ممن يقدر الطبع منعا ، والختم صدا
ودفعا ؟ ثم ينهى التكاليف بزعمه ، وقد افترق الخلق في هذا المقام
فرقا ، فذهب ذاهبون الى أن المخدولين منوعون مدفوعون لا اقتدار لهم
علي اجابة دعاة الحق (١) .

وهم مع ذلك ملومون (٢) .

وهذا خطب جسيم ، وأمر عظيم ، وهو طعن في الشرائع ، وإبطال
للدعوات . وقال تبارك وتعالى : « وما منع الناس أن يؤمنوا ،
(الكهف : ٥٥) وقال لا بليس : « ما منعك أن تسجد » (٣) (ص ٧٥)
نعوذ بالله من سوء النظر في مواضع الخطر .

وذهبت طوائف من الضلال : الى أن العبد يعصى ، والرب لما
نأتى به كاره ، فهذا خبط في أحكام الالهية ، ومزاحمة في الربوبية ،
ولو لم يرد الرب من الفجار ما علمه منهم في أزله ، لما فطرحهم مع
علمه بهم . كيف ؟ وقد أكمل قواهم ، وأمدهم بالعدد ، والعدد ،
والعتاد ، وسهل طريق العبد عن السداد . فإنه قيل : فعل ذلك بهم

(١) وقوله تعالى : « فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا » نص في أن
اتخاذ السبيل الى مشيئة العبد وكذلك قوله تعالى ، « إن شاء منكم
ان يستقيم » محمول على ذلك النص في ان الاستقامة الى مشيئة العبد
ايضا تفسيرا للقرآن بالقرآن . وهذه مظنة اغترار العبد واعتزازه
بعلمه وهذا ما يغار عليه الله سبحانه مولى الفضل كله . فادب عبده
زاجرا له عن ذلك بقوله ، « وما تشاءون الا ان يشاء الله » يعنى انه لولا
ان الله خلقكم شائين مختارين ما كان لكم قصد يترتب عليه اتخاذ
السبيل والاستقامة ولا كنتم تشاءون هذا ولا ذاك فاذن الفضل كله
له جل شأنه . فتكون الآية من قبيل « لا تمنوا على اسلامكم ، بل الله يمن
عليكم ان هداكم » فلا تكون لاية المشيئة ايضا بالجبر أصلا . وهذا
ظاهر لمن كان له قلب ، او القى السمع وهو شهيد (٤) .

(٢) في نسخة زاهد : ملزومون .

(٣) في نسخة زاهد : أن لا تسجد (الأعراف : ١٢) .

ليطيعوه • قلنا : أئى يستقيم ذلك ؟ وقد علم أنهم يعصوه ويهلكون أنفسهم ، ويهلكون أولياء ، وأنبياء ، ويشقون شقاوة لا يسعدون بعدها أبدا ولو علم سيد عن وحى ، أو اخبار نبى أنه لو أمد عبده بالمال لطنى ، وأبق وقطع الطريق فأمدته بالمال ، زاعما أنه يريد منه ابتناء القناطر والمقابر والمساجد ، وهو مع ذلك : يقول : اعلم أنه لا يفعل ذلك قطعا ، فهذا السيد مفسد عبده وليس مصلحا له ، فانفاق من أرباب الألباب ، فقد زغت الفتنان ، وضلت الفرقتان ، اعترضت أحدهما على القواعد الشرعية : وزاحمت الأخرى أحكام الربوبية واقتصد للوفقون فقالوا : أراد الله تعالى من عباده ما علم أنهم إليه يعسرون ، والله لم يسلبهم قدرهم ، ولم يمنهم مرادهم • فقرت الشريعة فى نصابها ، وجرت العقيدة فى الأحكام الالهية على ضواياها •

• • • فلان قيل : كيف يريد الحكيم السفه ؟ فقد سبق فى ذلك قدر كاف شاف ، لصدر كل ذى لب • وأوضحنا : أن الأفعال متباوية فى حق من لا ينتفع ولا يتضرر • ولكن اذا أخبر أنه مكلف مطالب عتاده ، مزيج عالمهم ، فقلوه الحق ، وكلامه الصدق • وأقرب أمر يعارضون به : أن الحكيم منا اذا رأى جواريه وغنيده يموج بعضهم فى بعض ، وهم على محارمهم بمراة منه ومسمع ، فلا يحسن تركهم على ما هم عليه^(١) • والرب مطلع على سوء أفعال العباد ويستدرجهم من حيث لا يعلمون •

وقد أطلت أنفاسى قليلا • ولكن - حرس الله مولانا - لو وجدت فى اقتباس هذا العلم من يسرد لى هذا الفصل لكان - وحق القائم على كل نفس بما كسبت - أحب الى من ملك الدنيا بحذافيرها طول أمدها •

(١) لكن الله سبحانه لا يقاس بأحد ، فلا يكون ضرب المثل بحكيم من البشر غير خطأ على خطأ (ز) •

فهذا ركن واحد من أركان التوحيد.

الركن الثاني : من القول في هذا ، وهو مقتضب مما تقدم ، قريب المأخذ بعد الاحاطة بما سبق . وذلك أن يشترط في توجيه التكليف على العبد حضور عقائه الذي يستمكن به من فهم الخطاب . اذ لو لم يكن كذلك - لا يتصور قصده امتثال الأمر تبلى فهمه والعام بالأمر تعالى - والا كان ذلك تكليف ما لا يطاق . وهو مستحيل . وتقريب القول فيه : أن من ضرورة توجه الأمر على المخاطب : تكليفه فهم الخطاب . وتكليف من يستحيل أن يفهم الأمر محال . وهو بمثابة تكليف البهائم والجمادات ، ولا معنى لبسط الكلام في الجليات . وأما البارخ فهو مشروط مع العقل في استمرار التكليف ، ولكن مدارك شرطه : الشرع . ولو رددناه الى العقل لم يستحل في مقتضاه تكليف العاقل من الصبيان .

الركن الثالث : أن يكون المأمور به ممكناً (في نفسه) وجوداً ووقوعاً فلا يجوز ورود التكليف بجمع الضدين والكون في مكانين في وقت واحد ، ويستحيل ورود الأمر والكفر بالله تبارك وتعالى لأن من ضرورة تصوير الأمر فهم المأمور الأمر وعلمه بالأمر ، وكيف يتصور مع العلم بالله ذي الأمر ، الجهل به ؟ فهو من قبيل جمع الضدين فقد خرجت هذه الأركان الثلاثة على أصل واحد هو قاعدة العقيدة ، وهو أن العبد ، مطالب بالجائز دون المستحيل ، فانه مطالب بفعل أو اضرار عن فعل ، وكلاهما جائزان ، وكما لا يجرى على العبد من تقدير بآرائه ، الا ما يجوز . فكذا لا يطالبه الا بما يجوز .

الركن الرابع : يتعلق بالثواب والعقاب . ذهب طوائف من أهل الزيغ والضلال ، الى أن العبد اذا أطاع ربه ، وجب على الله تبارك وتعالى أن يشيبه وجوب الحكمة . فإن عصاه اضطربوا في حكم الاله .

فقال قائلون : يجب على الله تبارك وتعالى ، أن يعاقبه ، ولا يجوز أن يعفو عنه ما لم يتب فإن تاب وجب^(١) عليه قبول توبته .

وذهب آخرون : الى أن العفو مسوغ^(٢) في العقل . والثواب واجب على الله - تبارك وتعالى ، عن قولهم علوا كبيرا - من هذين طويل ، وصار أهل الحق قاطبة : الى أنه لا يجب على الله شيء . فإن أثاب وأنعم فيفضله ، وإن عاقب فبعدله . والدليل القاطع في تحقيق ما ارتضاه أهل الحق . أن الوجوب إنما يتحقق في حق من لو فرض منه ترك الواجب لاستحق الذم واللائمة ، ولو لم أو عوقب ، لناله ضرر ، والرب تبارك وتعالى يتقدس عن قبول الضر والنفع ، ولا يتحقق تفاوت الأفعال في حكمه كما سبق .

ومما يقطع مادة كلامهم^(٣) : أن العبادات التي يقيمها العبد^(٤) . لا تفي بالنعم التي تتوفر عليه من ربه فاجزا ، وهي تقع شكرا لأنعم الله تبارك وتعالى بل لا تفي بأقلها فإذا وقعت شكرا عوضا عما تعجل من نعم الله ، فكيف يستمر في حكم العقل استحقاق الثواب على أعمال وقعت عوضا عن نعيم توفاه العبد ؟ ثم قالوا : ليس على أهل الجنان شكر لنعيمها . فانه عوض أعمال العبد ، وليس للمعوض عوض . فمن أضل سبيلا ممن يوجب على الله تبارك وتعالى ثواب أعمال العبد ، وهي عوض ما ينجز من النعم ، ولم يوجب على العبد ، شكر الثواب غدا لكونه عوضا ؟ ثم من زعم أن العقل يدل على استحقاق العقل^(٥) بكفر

(١) والوجوب من الله الذي يقول به الماتريدية هو الموافق للأدب مع الله ، وعبارة المعنوية هنا فيها النخطة لحدود الأدب وإن وقع في كتاب الله « كتب ربكم على نفسه الرحمة » ونحو ذلك ، والوجوب بالغير لا ينافي الجواز الأصلي (ج) .

(٢) في نسخة زاهد : ممنوع .

(٣) وما يقطع بتأكده عند الفهم - نسخة زاهد .

(٤) في نسخة زاهد : يقيسها .

(٥) هكذا في الأصل ولعلها : العبد .

ساعة الخلود فى دركات النيران ، فقد ادعى فى مقتضى العقول محالا .
هيهات . برح الخفاء ، يحكم الله ما يريد ، ويفعل ما يشاء .

فان قيل : قد بنيتهم الركن الأول على تقرير الشريعة قرارها ،
واتباع مواردها . والثواب والعقاب فى الشرائع والمثل ثابتان . وقد
سماهما الله تبارك وتعالى : جزاء لأعمال العباد . قلنا : لسنا ننكرهما ،
ولكنهما ثبتا وعدا من الله . ووعدده صدق ، وفوله حق .

وهذا يبينه ضرب مثل يوضح ما تقدم من الكلام ، ويكشف هذا
الابهام فنقول :

اذا خدم العبد مولاه ، لم يستحق عليه أن يعتقه ويخلصه من أسر
الرق وذل العبودية بل المقدار الذى تأسس الشرع عليه أن يكفيه
مؤوقته . ولا يكلفه من العمل الا ما يطيق . والثواب الخالد خالص
من النصب والتعب ووصول الى الروح الأبدى وهو زائد على الحرية
المزيلة للرق . فاذا كان العبد لا يستحق على مولاه وهو لا يألو
جهدا فى خدمته آناء الليل والنهار : العتق ، فكيف يستحق العبد
على خالقه ومنشئه ورازقه بعباداته الخلاص السرمدى ؟

نعم لو قال السيد لعبده : ان فعلت كذا وكذا فأنت حر . فاذا حقق
العبد ما ذكره سيده عتق بقول سيده . لا بحكم استحقاق اقتضاء
عمله . فكذلك الثواب ثابت قطعا بوعد الله تعالى ، والعقاب ثابت
بوعيده .

وهذا معنى قول السعداء فيما أخبر الله تبارك وتعالى عنهم :
« وقالوا : الحمد لله الذى صدقنا وعده وأورثنا الأرض » (الزمر : ٧٤)
فهذا مذهب أهل الحق فى الثواب والعقاب .

وأنا الآن أبدي سرا من أسرار التوحيد . لو قبول بكل ما يدخل
فى مقدور البشر وميسوره لما كان كفاء له . فأقول : ذهب الصابرون

الى أن العبد يستحق على الرب تبارك وتعالى جزاء عمله الى أن سبيل
درك الوجوب على العبد أن ينظر بعقله فيخطر له أنه يؤمن أن له ربا
خلقه وبرأه وأسبغ عليه نعمه ، وهو ان شكره استحق الثواب وان أبى
واستكبر وكفر استحق العقاب واذا تعارض الخاطران • وتقابلا استحس
العقل على سلوك مسالك النجاة ، والتوقى من المهلكات •

فقال (١) أهل الحق : يجب امتثال أوامره تبارك وتعالى اذا وردت ،
ولا ترشد العقول الى درك واجب على العبد • وقالوا فى معارضة
هؤلاء : لئن كان يخطر للعبد ما ذكرتموه فقد يعارضه مسلك آخر
هو لباب العقل ، وهو أن يجرى هو فى نفسه ومجارى حسنه أنه
عبد مربوب (وربى لا ينفعه عمل ولا يضره فعل ولا يزيده طاعة
ولا تنقصه معصية) (٢) وهو ان أكب على الشكر والطاعة أهك بدن
نفسه وأكده وقطعه عن ملاذه ثم لا ينفع ربه به ، بل يكون متصرفا
فى نفسه بما ينقصها ، وهو من ملك خلقه وربما يتعرض بتصرفه فى
نفسه من غير اذن المالك لعقاب المالك • فهذا يتضمن أن يتوقف
فى العمل • وهذا قاطع من كلام الأئمة : ثم انتهى القول بسلف الأصحاب
الى أن أمر الله تبارك وتعالى يجب امتثاله ، واذا ورد لعينه فانه تبارك
وتعالى بعزته والهيته يستحق أن يمثل أمره •

وهذا موقف يجب على العاقل أن يتأنى فيه ان كانت همته
تحمله على توقى التقليد ، والترقى الى تلج اليقين •

فأنا أقول : لولا ورود الشرع بالوعيد على من ترك ما أمر به لما
فهم العبد وجوبا عليه ، ولا طائل تحت قول من يقول : ان الله مطاع
الأمر لالهيته ، وهو من الكلمات التى يرسلها من لا يغوص على مغاصات
الحقائق وأمثالها ، ولا يصير على سير العقول •

(١) فى نسخة زاهد : فقال أهل الحق : يجب الامساك عن القول
بوجوب شيء عن العباد الى ورود أوامره تعالى والعلم بانها وردت فلا
ترشد العقول الى درك واجب على العبد •
(٢) ما بين القوسين ليس فى نسخة زاهد •

نعم اذا استتسر العبد وعيدا حمله عقله على معرفة وجوب ماله
تركه لأوفى على ما لا طاقة له به . ومن أسرار العبودية — وهو معقود
الفصل ومقصوده — أنه كما يستحيل على الله تبارك وتعالى الأغراض
والضر والنفع والحفظ وتفاوت الأفعال يستحيل خروج العبد عن طلب
الحفظ ومسالك التكليف فلو لم يثبت حظ العبد في تكب العقاب
لما تقرر في حقه الواجب . وعن هذا اضطر قول من ادعى محبة
الله حقا . فان وجوده متعال عن أن يحظى به ذو حظ . والمخلوق تداوره
على الحفظ والأغراض التي يجمعها^(١) دفع الضر وجلب النفع والمحبة
من الله تبارك وتعالى غير محمولة على حقيقتها ظاهرا فانه متقدس عن
الميل والتحيز والركة والتوقان . فمحبة الله تبارك وتعالى لعبده : ارادته
الانعام عليه ، ومحبة العبد لربه : استقامته في طاعته . وهو متقدس
عن جلالة ، عن أن يناله حظ ، أو ينال حظا .

والرؤية آمال اهل السنة :

وأنا أقول فيها : أن الله تبارك وتعالى يقرن بها فنا من الروح ،
لا يوازيه روح ، وهنا مناط الآمال . والا فالرؤية في عينها لا يجوز
أن تكون مأمولة ، وكان يجوز في قدرته ، أن يقرن بها منتهى عقوبة
الكفار ، حتى يحذرهم المؤمنون كما يرجونها ، الآن . ولن يجد المرء
— حرس الله مولانا — حلاوة الايمان ، حتى يحيط بما ذكرته علما ، ولولا
ثقتي بأبنة مولانا بتوفيق الله ، يتندر برأيه الثاقب هذه الحقائق لما ثبت
اليه أسرار هذه الأبواب ، التي لم أضمنها شيئا من التصانيف . فان
قيل : فاذا عقلتم درك الوجوب باستشعار العقاب ، فقد ساوتم القدرة
في عقدهم . قلنا : هيهات : بينا وبينهم ما بين الثريا والثرى فاتهم زعموا :
أن العقول توجب على الرب الثواب والعقاب . وأتهم ينفردون بدرك
الواجبات بعقولهم . ونحن قلنا : لا يجب على الله تبارك وتعالى شيء .

(١) في نسخة زاهد : التي يحملها على غير حقيقتها . ظاهرها دفع
الضر وجلب النفع .

ولا يدرك بالعقل وجوب عليه . ولكن اذا اراد الرب الزام عبيده شيئا .
 أمرهم وتوعدهم على ترك المأمور فتستحشهم عقولهم على اجتناب
 المحذور ، فان وعد الله حق ، ووعيده صدق ، وقد تتبعت العلوم العقلية ،
 في كل فن جهدي^(١) فما وجدت طائفة من ذوى العقول حائدين بالكلية
 عن مسلك جلي ، من مسالك العقول . ولكنهم يتدرون القاعدة . ثم قد
 يزولون عن التفاصيل وهذا كما أن افتقار المتغيرات الى مدبر ، لما
 كان من كليات^(٢) العقول لم ينكره أحد ولكنهم اختلفوا في صفة المدبر
 فسماه بعض العقلاء : الطبع . وبعضهم : العقل الكلى . الى خبط لا أشغل
 به قريحة مولانا ، ثم استبد^(٣) الموفقون لمنهج الحق ومن طال نظره في
 العقليات تبين له : أن مثار خلاف العقلاء آيل الى التفاصيل ، دون
 الأصول . والغرض من هذا التشبيه^(٤) .

إن النفوس مجبولة على طلب المحبوب ، وتوقى المحذور ، ومصير
 القدرة الى ذلك غير مستنكر أصلا . ولكنهم لم يحسنوا تفصيله فزلوا .
 ونحن جميعا بين اعتباره ، وبين تنزيه الرب سبحانه عن النفع والضر^(٥) .
 كما جرى في معرض هو أوضح من فلق الصبح لفاهمه . واذا فجز القول
 في أحكام الربوبية وصفات العبودية ، واستبان أن مدرك التكاليف ،
 موقوف على ورود الشرائع ، فقد حان الآن : أن نوضح أن مدرك
 الشرائع : التلقى من الرسل والأنبياء عليهم السلام ، وهو الباب الثالث
 من أبواب العقيدة والله الموفق .

(١) يدلك هذا . على مبلغ اقبال المؤلف على العلوم العقلية ليتاهل
 للاجادة في بحوثه (٤) .

(٢) في نسخة زاهد : جليات .

(٣) في نسخة : ثم رشد .

(٤) في نسخة زاهد : التبيين .

(٥) في نسخة زاهد : والرفع — بدل والضر —

باب النبوات

قد أفكرت طائفة : النبوات يعرفون بالبراهمة • واعترفوا بالصانع
وفحن لتسير الى مسالكهم التي يموهون بها ونجيب على الايجاز بأوضح
الوجوه • فمما ذكروه : أن الأنبياء عليهم السلام ان جاءوا بما يخالف
العقول ، فهم مردودون • وان جاءوا بما يوافقها • ففى العقول مقنع •
وابتاعهم عبث •

قلنا : انهم جاءوا بما لا تنكره العقول ، ولا تهتدى • فان مناط
الشرائع : الوعد والوعيد ، وبهما تتعلق الأحكام • والعقول لا تدركهما
ولئن تشوفت^(١) العقول الى كليات المصالح لم تقف على تفاصيلها ،
والشرائع توضحها • ثم الامتناع فى حمل مجيئهم على ما يوضحه العقل
فيكونون مؤكدين للمعقولات مذكرين بها • ومن تكلم بقضايا العقول ،
لم يعد كلامه لغوا • وان كانت العقول مرشدة الى ما تكلم به ، ثم
فى بعض ما فطره الله تبارك وتعالى مقنع فى الدلالة على الصانع • فلم
يكن ما وراء الكفاية من بدائع الصنع عبثا^(٢) • ومما ذكروه انهم قالوا :
وجدنا فى شرائع الرسل أمورا اباحوها ، وأوجبوها وهى مستقبحة عقلاء
وعدوا من ذلك ذبيح البهائم غير المضرة ، والتشكيس^(٣) فى السجود ،
والسعى والهرولة ورمى الجمار من غير غرض • ونحن نذكر كلمات وجيزة ،
تحسم هذه المواد بالكلية • فنقول :

معاشر البراهمة : انكم بزعمكم معترفون بالصانع المختار ، ثم بنيتم
رد النبوات على تقبيح العقل وتحسينه • وكل ما ادعيتم قبحه ، وأمور
به • فنحن لريكم مثله من فعل الله تعالى • نأما ذبيح البهائم • فالله تبارك

(١) فى نسخة زاهد : تساوقت •

(٢) فى نسخة زاهد : ولم يكن أول الكفاية من بدائع الصنع عبثا •

(٣) فى نسخة زاهد : والتشكين •

وتعالى يهلك البهائم ، بأسباب الهلاك من غير جريرة قارفوها ، ويحل بهم من الآلام ما يشاء ولا معترض عليه ، فما يقبح منه فعله ، لم يقبح منه الأمر به .

وما ذكروه من استقباح هيئة الساجد . فنقول : لو خلق الله عبدا على هيئة الساجد ، ثم لم يمكنه من أطمار رثه فيستتر بها . وتركه بآدى السوء فلا يقبح ذلك من فعله . وانطرد المنتهى الى هذا الموضع أمثال ما نبهنا عليه ، فى جميع ما ذكروه . ثم انما بنوا أصلهم هذا على تفصيل الأفعال فى حق الاله سبحانه ، وقد قررنا أن الأفعال انما تتفصل فى حق من يتضرر وينتفع تعالى الله عن ذلك وتقديس — واذا أثبتنا كلامنا وأنهيناه الى حد الاقناع ، ثم اعترض بشيء متعلق به لم نعد .

ثم نقول : النبوة تعريف الله تبارك وتعالى عبدا من عباده أمره أن يبلغ رسالته الى عباده وهذا ليس من المستحيلات . واذا تقرر أن النبوات ليست من المستحيلات فنذكر بعد ذلك فصلا فى دلالة ثبوت النبوة ، ووقوعها وهى المعجزة ونذكر شرائطها وفصلا فى وجوه دلالة المعجزات على صدق الرسل وفصل فى اثبات الكرامات ، وفصلا فى اثبات نبوة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم .

فصل

في المعجزات

سميت دلالات صدق الرسل عليهم السلام : معجزات • توسعا وتجوزا • فانه المعجز على الحقيقة خالق العجز • ولكنها سميت بذلك لانه يظهر بها أن من ليس نبيا يعجز عن الاتيان بما يظهره الله عز وجل على النبي ثم المعجزة لها شرائط نحن ذاكروها ان شاء الله جل وعز منها : أن يكون فعلا لله تبارك وتعالى أو في معنى الفعل • ولا تكون المعجزة صفة قديمة من صفات الله تبارك وتعالى فان صفاته الأزلية لا اختصاص لها ببعض الخلائق ، والمعجزة حقها أن تكون مختصة بن يدعى النبوة •

فاذا قال مدعيها : معجزتي علم الله سبحانه أو قدرة الله كان ما جاء به محالا ، فانه لا يخص علم الله سبحانه صادقا عن كاذب • واذا كانت المعجزة فعلا لله تعالى مع الشرائط التي سنشرحها أمكن أن يقال : قصد الله باظهارها تصديق من ظهرت على يديه •

وأما قولنا : أو في معنى الفعل • فالمراد به : أن مدعى النبوة لو قال : معجزتي أن الرب تبارك وتعالى يمنع الخلائق في هذا اليوم عن القيام فهذا ليس فعلا محققا ولكنه في معنى الفعل لأنه حكم حده الله تبارك وتعالى • لتصديق نبيه محمد صلى الله عليه وسلم (١) •

ومنها : أن يكون خارقا للعادة • فانه اذا كان معتادا يصدر من الصادق والكاذب لم يتغير اختصاصه بالنبي ، وتميزه عن غيره به ووضوح ذلك يعنى عن الاطناب فيه • فان قيل : كيف يتحقق خرق العادة مع العلم باختصاص آحاد الناس ببدائع يستأثرون بها دون عامة الخلق ؟

(١) في نسخة زاهد : لتصديق النبي — وهو الصحيح لان الكلام عام في كل نبي •

فإذا ادعى مدعى النبوة وأتى بشيء بديع ، لم قامن من أن يكون قد استأثر بعلم خفى وتذرع به ، الى اظهار ما اختص به ، دون الناس . وربما تدن عثر على جسم من الأجسام ذى خاصية غير معروفة ولا مألوفة وليس للبدائع اتى تعزى الى خواص الأدوية فهاية . ولو أبدى مبدى حجر المغناطيس فى قطر ، لم يسمعوها لتخليوا جذبه للحديد ، خارقا للمادة . فكيف الأمان من هذا ؟ وما الذى يميز المعجزات منه ؟

قلنا : هذا تعميره على الضعفة . ولا يحتفل بأمثاله ذوو البصائر . وسبيل لجواب عنه : أن المعجزة تنقسم قسمين . أحدهما ما يكون فعلا بديعاً خارقاً للمادة . والثانى : يكون منمعا من المعتاد . فإن كان خارقاً فشرطه أن يترقى عن مسلك الظنون . ويتهى الى مبلغ تنحسم فيه التقديرات التى تضمنها السؤال . وبيان ذلك بالمثال :

أن من لم يبعد اختصاص أقوام بمزايا من العلوم — كما سبقت الإشارة اليه — فليس يجوز أن تجرى كل بديعة خارقة للمادة ، عن خواص الجواهر ، ولا ينتهى الأمر فى ذلك ، الى تجويز كل ما يذكر له ومن انتهى الى ذلك ، فقد خلع ربقة العقل من عنقه ، وكابر البداهة ، وجحد ضرورات العقول . فلو شك شك فى إن انقلاب العصا ثعباناً (١) ليس مما يتوصل اليه بخاصية جوهر ودرك مزية فى خفايا العلوم ، فهو مصاب فى عقله . وكذلك من قلر ما كان يجرى على يد عيسى صلوات الله عليه وسلامه من احياء الموتى ، وإبراء الأكمة والأكمة والأبرص الى غيرها من آياته . من فن الحيل التى يتوصل اليها المستأثرون بدقائق العلوم . فهو مختل معتوه ، فما كان من المعجزات ، خوارق . فانها تتميز تميزاً قطعياً عن مراتب الصنائع البديعة ، والأمور التى يختص بها خواص الناس . وهذا معنى خرق المادة فى شرائط المعجزة . والذى يوضح

(١) فى نسخة زاهد : حية .

الحق في ذلك : أن من أظهر شيئا تختص به الخواص ، وتتحدى به الخلائق ، ودعى بها إلى نفسه • فإن الدواعي تتوفر على محاولة معارضته والتسبب إلى الاتيان بمثل ما أتى به ، وسيعارض من هذا وصفه على القرب • وإن كان ما أتى به مدعى النبوة مما يتوقع فيه مثل ذلك لم تثبت نبوته ، مع اعتراض الشكوك ، هذا في أحد القسمين ، وهو ما يكون خارقا للمادة ، بديما في نفسه • فأما ما كان منعيا من المعتاد ، مثل أن يقول مدعى النبوة : آتني أن يمتنع اليوم على العالمين القيام • فما كان كذلك استحال إن يتوهمه الماثل من مزية علمية خفية ، ودرك خاصيته • وهذا مستين لا حاجة فيه إلى فضل تقرير • فهذا مقدار عرضنا في الشرط الثاني ، من شرائط المعجزات •

والشرط الثالث : أن يعجز الخلائق عن معارضته ، والاتيان بمثل ما أتى به إذ لو عارضه معارض لبطل ما ادعاه من اختصاصه بانفراق المادة له •

والشرط الرابع : أن يدعى النبوة ثم تظهر المعجزة مع دعواه لها ، وتحديه الخلائق بها ، فتقع على حسب إثاره في وقت اختياره مطابقة لدعواه • وهذا سر دلالتها على صدقه كما سيأتي مشروحا إن شاء الله جل وعز في الفصل المشتتل على ذكر وجه دلالة المعجزة •

والشرط الخامس : لا تظهر مكذبة له • وبيان ذلك بالمثال : أن مدعى النبوة ، لو قال : آتني الله ينطق يدي هذه الآن فنطقت وقالت : اعلما معاشر الأشهاد أن صاحبي هذا مفتر كذاب وقد أنطقني الذي أنطق كل شيء ، لتكذيبه ، فاجتبوه فهذه آية تكذيبه ولو قال مدعى النبوة : آتني : أن الله تعالى يحيي هذا الميت فأحياء الله كما ادعاه ، ثم قام وله لسان ذلق ، وشهد بتكذيب المدعى فالذي أراه - حرس الله مولانا وتولاه - أن هذا لا يقدر في الاعجاز فانه لم يتحد بنطقه إذ

ليس نطقه بعد أن أحياء الله تبارك وتعالى : أمرا ، بل نصا ، خارقا للعادة
وانما اعجازه في حياته ، فاذا قام حيا ، ثم يبعد أن يؤمن ، أو يكفر ،
وليس كذلك نطق اليد في الصورة المتقدمة فإن المعجزة عين المنطق ،
وقد جرى مكذبا فهو تمام ما حاولناه من شرائط المعجزات وتوضح
أغراضنا فيها ، بالفصل الذي يليها .

فصل

في ذكر وجه دلالة المعجزة على صدق من ظهرت عليه

ليعلم الموفق لدرك هذه المعاني الشريفة : أن المعجزة لا تدل على
الصدق بحسب دلالة الفعل على الفاعل . فان الفعل لعينه يدل على
فاعله ، واختصاصه بخص الوجوه الجائزة : يدل على ارادة التخصيص كما
يسبق لتعهد هذه السبل في مفتتح العقيدة^(١) فلا يتصور فعل غير دال
على الفاعل ، ولا يمتنع خارق للمادة يظهره الله تعالى بديا ، من غير اتصال
بدعوى مدع .

ثم لا يوصف بأنه يدل على تصديق فوجه دلالة المعجزات على
صدق مدعى النبوات . نزولها منزلة التصديق بالقول . وذلك يتضح
بصورة تهرضا وتوضح الغرض منها . فنقول :

إذا جلس ملك للناس ، وتصدى لدخولهم عليه وكان قد حز بهم أمر
مهم ، وأطل عليهم مهم فلما حضروه وأخذوا منازلهم ، ومراتبهم قام قائم
من خواص الملك وقال : معاشر الناس : قد علمتم ما ألم بكم وتبيتتم
أن الملك ، لم يجز اعتياده بمخاطبتكم كفاحا . وأنا رسوله اليكم في أمر
يدرأ عنكم غائلة ما نزل بكم وأنا في دعوى هذه برأى من الملك
ومسمع .

أيها الملك : ان كنت رسولك الصادق في دعواه الرسالة فخالف
عادتك وقم واقعد . فقام الملك وقعد على حسب دعوى الرسول . نزل
ذلك منزلة قوله صدقت : أنت رسولى . ولو لم يجز ، شئ من هذه
المقدمات ، فخالف الملك ما كان معتادا منه ، وقام وقعد لم يدل ذلك منه

(١) في نسخة نأهد : يدل على الارادة بتخصيص على ما بيننا في
مفتتح العقيدة .

على تصديق ، لأنه لم يقع موافقا للدعوى متصلا به ، ومنزى هذا
الفصل يرشد الى وجه اشتراط تعلق المعجزة بالدعوى ، ويبين أنها تدل
من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول . فكذلك اذا قال النبي (١) : معاشر
الاشهاد . عرفتم بأبن احياء الموتى ، وقلب العصا ، وخلق البحر ، ليس
مما ينال بحيلة ، أو يتوصل اليه بفطنة ووسيلة ، وانما هو من فعل
الاله المستأثر بالقسرة الأزلية . يارب ان كنت صادقا في دعوى النبوة
فاقلب هذه العصا حية (٢) . فانقلبت (٣) كما أراد . كان ذلك قطعا
بمثابة قول الله تبارك وتعالى صدقت أنت رسولى . وهذا يتصل
مدركه بضرورات العقول .

(١) في نسخة زاهد : النبي ﷺ .

(٢) في نسخة زاهد : هذه العصا حية وانقلب البحر

(٣) في نسخة زاهد : فانقلبت وانقلبت كما أراد .

فصل

في الكرامات

قد كثر خبط الناس في اثباتها ونفيها ، وقد ألفت في اثباتها ، والرد على منكرها ، كتابا . وأنا أذكر الآن لبابه ، في أسطر إن شاء الله جل وعز . ف أقول :

خوارق العادات : ليست من فعل العباد ، وإنما هي من فعل الرب تعالى وتقدس ، فمن فطر السموات والأرض ، وسيطوى السماء ، ويبدل الأرض غير الأرض ويسير الجبال ، ويفجر البحار ، وينشر الموتى ، قادر على أن يأتي بيديمة ، وليس في فرض الاتيان بها قدح في النبوات . فافا ذكرنا أنفسا : أن المعجزة لا تدل بعينها ، وإنما تدل من حيث تقع على وفق الدعوى في النبوة : فإذا لم تقع دعوى النبوة . أوقع الله ما يشاء ، مما يعتاد ، ومما لا يعتاد ، فليس في تجوز الكرامات قدح في النبوات ، اذا وقعت الاحاطة . بوجه دلالة المعجزة . على ما سبق وما جاز (١) في قدرة الله سبحانه . ولهم ينخرم به الاعجاز . وقد نطق به القرآن وتواترت به الآثار فلا يجعله الا مراتب .

فأما ما أتى به القرآن : فمنها ما دل على مريم عليها السلام من بدائع الآيات ويستحيل أن تقدر معجزة لميسى عليه السلام ، فانها جرت قبل كونه . والمعجزات لا تتقدم على ثبوت النبوة . ولو ذهبت أقل ما صَحَّ من الأخبار والآثار فيها ، لجاوزت موضوع المعتقد وحده .

فإن قيل : أيجوز ظهور الكرامات مع دعوى ممن تظهر عليه ؟ قلنا : ذهب بعض مجوزي الكرامات : أنها تظهر من غير ايثار واختيار ، وزعم أنها بهذا الوجه تتميز عن المعجزات . وهذا قول من لم يحط بحقيقة

(١) في نسخة زاهد : وما جاء .

الاعجاز . فان المعجزة لا تدل من حيث تتعلق بالدعوى المطلقة المرسله .
وانما تدل على النبوة ، من حيث تقع على وفق دعوى النبوة . فان تعلق
خارق عادة ، يدعى أخرى (١) ، دل على صدق تلك الدعوى . واذا
استشهد من قام في المجلس المشهود الذي صورناه . وقال أيضا الملك :
اني من المقرين عندك ، والمختصين في مجلسك (٢) . فان كنت كذلك
فقم واقعد ففعل الملك ذلك . دل على تصديقه . ثم ما يجري من ذلك ،
لا يدل على أن مثل هذا ، لو جرى متعلقا بدعوى الرسالة ، لم يدل
على صدق ملعيها . نعم . لست أفكر : أن سنة الله تبارك وتعالى
اظهار الكرامات في الأغلب ، من غير ايثار واختيار . والذي ذكرناه في
التجوير ، لا في الاخبار عما تجرى به سنة الله جل جلاله ، ولا يمتنع
على القاعدة الممهدة : أن يظهر الله فتنة على يد مدعى الزبونية من
العباد ، كما ورد في الأقاصيص : من اجراء الله النيل مع فرعون حينما
دار .

وكما ورد في الاخبار مما سيجري الله من الفتن ، وخوارق العوائد
على المسيح الدجال . وليست هذه الأشياء خارقة للمعجزة . فاننا كررنا
مرارا : أن المعجزة لا تدل لعينها . وانما تدل من حيث توافق دعوى
النبوة ، وليس مع من يدعى الالهية ، طلب تصديق ، حتى يقال : اذا وافق
ما جاء به دلت على التصديق من الله وكان هذا لازلا منزلة قوله تعالى :
صدقت . ومن أحاط بما ذكرناه ، هأن عليه درك الجواب عن كل ما يرد
عليه (مما سواه . وبالله التوفيق) (٣) .

(١) في نسخة زاهد : يدعى الذي ادعى النبوة

(٢) في نسخة زاهد : والمختصين في محبتك .

(٣) ليس في نسخة زاهد : ما بين القوسين .

فصل

في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم

قول في افتتاح الكلام في ذلك : ان تعرض للطن في نبوته مسند معتزل فالوجه : اثبات العلم بالصانع المدبر عليه أولا . فان تعرض لرد نبوته برهني أثبتنا عليه النبوات على الجملة - كما سبق - وإن كان المتعرض ملما يقول بنبوة نبي قريب مكالته ، وكان كل ما يتسك به ما يحاول به مطعنا منعكسا عليه فيمن اعترف بنبوته قاطعا . فان قيل : ما محجة رسولكم ؟ قلنا : لنا في اثبات معجزاته مسلكان . أحدهما : التعلق بأعجاز القرآن . وقد أكثر الناس في وجه إعجاز القرآن ، وتقطعوا فيه أيادي سببا . وصار معظم الناس : إلى أن القرآن يتميز على صنوف الكلام بتميز البلاغة والجزالة خارج عن المعتاد في ذلك . ثم زعم زاعمسون : أن إعجازه في شرف جزائته ، وذهب آخرون : إلى أن إعجازه في الجزالة الفائقة وأسلوبه الخارج عن أساليب النظم والنثر والخطب والأراجيز . وهذا موقف تاه فيه الأولون والآخرون ، وطعن فيه الطاعنون . وأنا بعون الله تعالى وحسن توفيقه آتني فيه بسلك الحق وأبين عن واضح الوجوه اندفاع تمويحات الزائعين واقتراض مطاعن المبطلين . فليعلم المشتبه إلى ذلك : من رام أن يشبه إعجاز القرآن بأنه في جزائته خارق للعادات مجاوز لفصاحة اللد البلاء واللسن الفصحاء . فقد حاد عن مدرك الحق فان من تأمل كلام العرب في نظمها ونثرها لم يتحقق عنده اقتمام جزالة القرآن إلى حد الخروج عن المادة في الزيادة على كلام الفصحاء . ومن تكلف اثبات ذلك فقد تكلف شططا وظن غلطا وتهدف^(١) للكلام الطويل من غير تحصيل ومن أنصف وأنصف ولم يتعسف لم يلح له :

(١) في نسخة زاهد : وتشتدق .

أن تسمر امرئ القيس والذبياني والجعدى وزهير وأعشى باهلة ،
والمعلقات السبع وغيرها من أشعار المفلحين^(١) ، تھصر فى الجزالة عن
القرآن تم من بدیع ما أنبہ علیہ سامی رأى مولانا : أنه لو ظهرت
زيادة فى ترقى القرآن عن مراتب الكلام فليس فیہ مقنع . فانه قد
یتفق فى بعض الأعصار رجل قد فرد فى شعر أو نثر لا یدرك شأوه ،
ولا یلحق منصبه فى الفصاحة . وقل ما یخلو عصر عن مبرز لا یوازی
فى فنہ ولا ینارى فیما أختص به ولا یثبت الإعجاز بمثل ذلك .
وقد قدمنا أنا نشترط فى المعجزة .

أن یجاوز فى خرق العادة حدود الظنون ، ویبلغ مبلغا
لا یتوقع الانتهاء الیه بمزية علم ، وجودة قریحة ، وفیاض طبع .
وثقابة رأى ، واصابة فکر ، وبعد غور ، وإذا تقررو ذلك . فالوجه
أن لا یدعى جزالة القرآن مبلغ خرق العادة ، بل نقول : تحدى الرسول
صلی الله علیہ وسلم فصحاء العرب بأن یأتوا بمثل القرآن^(٢) (كما أنبأ
عنه قوله تبارک وتعالى : « قل^(٣) لئن اجتمعت الانس والجن ، على أن
یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثلہ ») .

وتبادى على تحدیه نیفا وعشرين سنة . والقرآن بلغتهم وليس
بعیدا عن مبلغ اقتدارهم فى جزالته وأسلوبه ، فلم یقدروا على الاتیان
بمثله ، ثم استأثر الله تبارک وتعالى لرسوله صلی الله علیہ وسلم ، وكرت
الدهور ، ومزت العصور ، وأقطار الأرض تطفح بجمیع الکفار ، ذوی
الظن النافذة ، وشوقهم أن یتمكنوا من مطعن فى الإسلام . وفى كل
قطر منهم طائفة مشغولون بالنظم والنثر على لغة العرب ، فقصرت قدر
الخلق عن المعارضة فى أربعمئة وستین سنة^(٤) . ویف ، فبین قطما :

(١) فى نسخة زاهد : المفلحين من العرب .

(٢) ما بین القوسین : ساقط من نسخة زاهد .

(٣) الاسراء : ٨٨

(٤) فى نسخة زاهد : فى أربعمئة فقط .

(أن الخلق) ممنوعون عن مثل ما هو من مقهورهم وذلك أبلغ عندنا من خرق العوائد بالأفعال البديعة في أنفسها ، ومن هدى لهذا المسلك : فقد رشد الى الحق المنير ، وانعكس كل مطعن ذكره الطاعنون عضدا وتأييدا فانهم تارة يدعون سقوط القرآن عن رتبة الجزالة وولوجه في الركيك ، وتارة يسلمون شرف الجزالة . ويدعون أنه غير خارق للنسادة . وكيف تصرفت أسئلتهم فصرفت^(١) الله الخلق عن الاتيان بمثله أو وقع وأبجح .

أذ الكلام كل ما كان أقرب مأخذا ، وأبعد عن الغاية القصوى ، كان أخرى أن يتندر الى معارضته ، فاذا لم تجر المعارضة ، لم يبق لامتناعها ، مع توفر الدواعي عليها ، محصل الا صرف الله الخلق . وهذا يشابه ما لو قام النبي وقال : آتني أنه يمتنع القيام الآن على الخلق مع اقتدارهم عليه من غير زمانه وعجزه . فكيف يهتدى - حرس الله مولانا - الى اعجاز القرآن ، من يحاول أن يثبت خروجه عن العادة في الجزالة ، وشفاء الصدور في الحكم فان مثله من مقدورات الخلق : ولكنهم مصدودون ممنوعون بصرف الله اياهم .

وهذا الفصل من أنفس ما يجري به خاطر . وهو خاتمة العقيدة في المآخذ العقلية . فهذا بالغ جدا ، وهو عندى أبلغ من قلب العصاحية ونحوه . فانه قد يسبق مبادر الى أنه من اختصاص صاحبه ، بمزايا في العلوم الى الآن يوده^(٢) .

(١) قد مال المصنف في اعجاز القرآن الى الصرفة ، ومنع الناس من المعارضة ، ويروى مثله عن الأشعري . ووجه الاعجاز في (اعلام النبوة) للماوردي (ز) . ونقول نحن أن اعجاز القرآن باللفظ والمعنى . وليس بالصدفة (انظر الطبعة الثانية من كتابنا : اعجاز القرآن) نشر : الانجلو المصرية .

(٢) في نسخة زاهد : الى أن يؤدي امتداد الفكر اليه فاما نحن في الخلائق خمسمائة سنة بكلام مماثل لكلامهم ... الخ .

سداد الفكر ، وانما يجرى الخلائق خمسمائة سنة ، كلام مسائل لكلامهم ، قد بلغه رجل أمى لم يمان العلوم ولم يدرس أهلها . ولا محمل له الا صرف الله تبارك وتعالى ومتعه الخلق فهذا وجه من ذكر معجزة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .

والمسلك الثانى : أنه تواتر من طريق المعنى : أنه جرت عليه خوارق عادات فى قصده الدعاء الى تصديقه . كشق القمر ، ومكالة الذئب اياه . ونبع الماء من بين أصابعه ، وتكثير الطعام القليل ، حتى يكفى الجمع الكثير . والجسم الغفير الى غيرها ، مما وردت به الأخبار (١) .

وكل قصة من ذلك القصص وإن لم تتوافر فى نفسها . فقد ثبت بمجموعها : أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان يجرى عليه فى معرض الدعوة (من خوارق العادة) ما يعجز عنه غيره . والمعانى الكلية تثبت بالوقائع التى تنقل أفرادها آحادا ، وهذا كعلمنا (بشجاعة (٢) على ابن أبى طالب عليه السلام . هذا ضرورى مستفيض ولكنه متلقى من أقاصيص نقلت من آحاد . وكذلك الطريق فى العلم) . بسطاء حاتم الطائي الى غيره من المعانى الكلية .

ثم السر فى هذا الفصل . أنه قد تحقق بالتواتر والاستفاضة تعلقه صلى الله عليه وسلم بأجناس مختلفة من البدائع ، ولو عارض شخص فى واحد منها لو هت دعواه ، وانطلقت الألسن فيه ، وتخرب أصحابه الى مرتاب فيه ، والى ذاب عنه . تقليدا ، ولا نشر نظام الأمر ، فاذا لم يتعرض أحد لمعارضته فى شيء مما جاء به كان ذلك أصديق آية على تمييزه على الخلائق بالنبوة .

(١) وفى البداية والنهاية لابن كثير شيء من ذلك (ز) ونحن نقول ، لم يكن للرسول معجزات حسية . بل معجزته هى : القرآن .
(٢) ما بين القوسين : ساقط من نسخة زاهد .

(« والحمد لله الذى هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله »
(الأعراف : ٤٣) وقيت - حرس الله أيام مولانا - الأركان الثلاثة
الموعودة ، ولو وقفت عند الجازها . لكأن فيما قدمته ، أكمل مقنع .
ولكننى بعدما أثيت بالواضحة ، على صدق سيد الأولين والآخرين ،
فأرسم فصولا سمعية من قواعد الايمان . واكتفى بالمؤمل لها ، بعد
تقديم الاشتياق التام ، بوجوب اعتقاد صدقه ، فنعقد بابا يحوى قصة ،
اعتقادها من الايمان » (١) .

(١) ما بين القوسين من اول والحمد لله الى من الايمان ساقط من
نسخة زاهد .

بـباب

في السمعيات

من ثبت صدق لهجته اذا أخبر عن كائن ممكن حصل العلم به
لا محالة . لأن الخبر عنه ممكن ، مقدور لله سبحانه ، والمخبر صادق .
ثم من أسرار الدين — وهو علو منصبه^(١) — أنه يعلم المثبت : أن
المعلومات تنقسم الى العقلية ، والسمعية فما كان معقولا وجد العاقل
له ثلجا في نفسه . وانشراحا في قلبه وما تلقاه من السمع فهو غير مرتاب
فيه ، ولكنه لا يجد من نفسه الثلج الذي يجده من المعقولات . فان المخبر
كان صادقا فالمصدق فيه مقلد ، ولن يبلغ العالم^(٢) عن تقليد الصادق
مبلغ من أدرك الشيء بعقله . وانما ذكرت هذا حتى اذا وجد الموجد
نفسه في السمعية دون وجدانه نفسه في العقلية . لا يتهم ايمانه
ولا يشك في ايقانه . ثم ما يقتضيه الدين القويم والمنهج المستقيم :
أن كل ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بطرق صحيحة ، مرتضاة عند
أهل الاثبات ، وكان ممكنا غير مستحيل ، فإن كان النقل تواترا ، علم
قطعا على حد العلم بالسمعية . وان نقل آحادا ثبت ذلك المظنون
في مآثور الأخبار . وتلقى بالقبول . ولم يعارض بالاستبعاد فان
الاستبعاد فيما هذا سبيله من شيم المرتابين في الدين .

(١) في نسخة زاهد : علق مضنة .

(٢) في نسخة زاهد : العالم الناقل .

فصل

في اعادة الخلق

هذا الفصل يستدعى اثبات تقديم جواز الاعادة عقلا ، فنستشير
الحجاج من احتجاج الله تعالى على منكرى الاعادة • اذ قال الله تبارك
وتعالى : « قال من يحيى العظام وهى رميم ؟ قل يحييها الذى أنشأها
أول مرة » (يس : ٧٨ - ٧٩) •

فاحتج رب العزة بقدرته ، على الانشاء الأول ، على قدرته على
الاعادة • فان الاعادة نشأة ثانية •

ومن قدر بالقدر الكاملة على شئ قدر على مثله • والنشأة
الثانية فى معنى النشأة الأولى قطعا • ومن لم يعترف بالنشأة^(١) فهو
ملحد • والوجه : مكالمته فى اثبات الصانع ومن اعتقد الأولى لم يبعد
الثانية ، ثم نرب من ذلك قولا ، فنقول : اذا حملت الأرض أوإن الربيع
فنشأ منها النبات ، وضروب من الحشرات ، لا تعد ، فما المانع من أن
يجنح الله تعالى الأرض على مجرى العادة صفات تقتضى أن تنشر منها
الحيوانات كلها على حكم العادة فى اثبات النبات واخراج الثمرات ؟
فاذا ثبت الجواز فقد لطق الكتاب ومتواتر السنن بنشر الخلائق ليوم
الدين وقيامهم لرب العالمين •

(١) نفي نسخة زاهد : النشأة الاولى •

فصل

في عذاب القبر (١) وسؤال منكر وتكفير

ليس ذلك من مستحيلات العقول . فان القادر على الخلق والاعادة والاحياء والاماتة . اذا اراد رد الأرواح الى قوايلها ردها ، ثم الوجه عندي في ذلك أن يقال : الفاهم من الانسان في حياته اجزاء لطيفة من قلبه ، أو من دماغه ، وجوارح العمل مستخدمة ، لتلك الأجزاء الفاهمة المدبرة^(٢) لليد والرجل واللحوم والمفضل والعظام حظ من العلم . فلعل الله تعالى وهو العالم برغيبه يرد الروح الى تلك الأجزاء اللطيفة ويميلها الى أى صورة شاءها .

وسؤال الملكين يتوجه عليها وهي التي كانت تفهم استمرار الحياة وهذا يدرك تمويه الملحدة . قالوا : نحن نشاهد الميت في لحده ميتا ، ومن قر الايمان في صدره لم يبعد عنده أن يأتي جبريل رسوله ، وهو يراه دون من معه ، لم يبعد عنده اذكراه مع التقرب الذي أوضحناه ، ولو ذهبت - اطل الله بقاء مولانا - أتكلم في الروح لطل المرام ، وقد جمعت فيه كتابا سميته كتاب « النفس »^(٣) وهو يشتمل على قرب من ألف ورقة فاذا ثبت الجواز فقد تقرر قطعا : أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يستعيد من عذاب القبر ، ويأمر أصحابه بالاستعاذة منه .

وليس هذا مما يحتاج فيه الى تكليف نقل ورقاته . ولم يزل المسلمون يقرنون بين عذاب القبر والنار . والاستعاذة منهما بالله تبارك وتعالى .

-
- (١) سعى العلامة القبلي جهده في « العلم الشامخ » في براءة المعتزلة من انكار عذاب القبر (ز) .
(٢) في نسخة زاهد : المدبرة : وليس لليد والرجل . الخ .
(٣) هذا كتاب له لم نره في تراجم المترجمين لحياته رحمه الله وما يعد قريبا من ألف ورقة يعد كبيرا جدا بالنظر الى الموضوع (ز) .

فصل

في الجنة والنار والصراط والميزان

لا استحالة في تقديم خلق الجنة والنار على يوم الجزاء • فهما من خلق الله سبحانه كالبرش والكرسى ولا يضيق عن تجويز تقديم خلقهما •
الا صدر مرتاب • والجنسان خارجة عن أقطار السموات والأرض ،
فلا احتفال بقول من يقول : كيف تنطوى عليهما السماوات ؟ وقد قال بعض
الحكماء : لو أكملت عقول الناس في بطون أمهاتهم وهم أجنة ، ثم
نظروا لذهب معظمهم الى أنه لا يفرض عالم سوى ما هم فيه •
وعلى الجملة : من اقتصر نظره في التجويز على ما يراه ويعاينه
لا يتصور أن يدرك من المعقولات مدركا •

فاذا ثبت الجواز فقله تبارك وتعالى : « أعدت للمتقين »
(آل عمران : ١٣٣) نص في أن الجنة كانت (١) مخلوقة معدة •

وأما الصراط فجسر ممدود على متن النار • وليس مستحيلا فإن
استنكر مرتاب وقوف الخلائق عليه على دقته قيل له : لو أقر الله العالمين (٢)
في الهواء من غير عماد وسناد لم يبعد • سيما والسماء والأرض
مقرتان كذلك (٣) •

وأما الميزان فهو كائن معترف به ، وإن جحدته معاند ، وزعم أن

(١) في نسخة زاهد : كائنة •

(٢) في نسخة زاهد : النيرين •

(٣) أقرهما الله • في الهواء من غير عمد (ز) •

الأعمال أعراض لا توزن • قيل : الموزون صحائف الأعمال ، ثم الله يزنها
ويخفضها في الميزان على أقدار زقتها في عمله •
وقد تواترت الأخبار في الميزان وصفته • وذكر وصف كفتيه •
وترجمها بالطاعات والسيئات • ومن أنكر هذه الأشياء فما أحراه بأن
ينكر النشْر والحشر ، وأحياء العظام ، وهي رميم ، وبدائع^(١) الآيات
وفنون المعجزات (أعادنا الله من الضلالت بمنه ولطفه)^(٢) •

(١) في نسخة زاهد : ويدفع الآيات .

(٢) ما بين القوسين ساقط من نسخة زاهد .

فصيل

في الشفاعة

اتفق أهل الحق على إثبات الشفاعة . وهذا يستدعي تقديم قول في جواز غفران الذنوب . فنقول : من استقر في عقله أن الله تبارك وتعالى يفعل ما يشاء ، وتقرر لديه بما قدمناه ، أنه لا يجب على رب الأرباب ثواب ولا عقاب لم ينكر جواز غفرانه وبعثه . وإن نزلنا على مقدار عقول المخالفين في تشبيههم أحكام فعل الله تبارك وتعالى بأفعال المخلوقين^(١) ، فقد تقرر عند العقلاء قاطبة : أن العفو والإصفح والتجاوز عن المجرمين من مكارم الأخلاق ، ومعالي الأمور ، وقد أطبقت طبقات الخلق على تفهين آرائهم واختلاف أهوائهم : على تحسين التجاوز والعفو عند القدرة ثم إذا عظم قدر بعض الخدم عند الملك لم يقيح منه تشفيعه في جنح من المذنبين . فإذا تقرر الجواز في ذلك فالأخبار الواردة في الشفاعة مدونة في الصحاح بالغة مبلغ الاستفاضة .

وملأنا قد توسط بحور الأخبار^(٢) (ولا أشك أنه روى في أمثاله امتنع الله الإسلام بيقضاء معاليه ، أخبار الشفاعة ، ووفقه لأبواب الطاعة ، وجدد ذكره إلى قيام الساعة)^(٣) .

(١) بأفعال المخلوقين : ساقطة من نسخة زاهد .

(٢) لنبا مرفأ عنه أنه اشتغل بالتحديث في مبدأ أمره (ز) .

(٣) ما بين القوسين : ساقط من نسخة زاهد .

فصل

في الأجل والأبداق

لكل حدوث وعدم ، وبقاء وفناء ، وحياة ومات : أجل معلوم ،
ووقت محتوم . والخلق يموتون أو يقتلون بأجلهم . وقد كثر تضبط
المتدعة في ذلك . فزعم زاعسون منهم : أن من قتل لو ترك لعاش ، وقاطعه
قامع أجله . ولذلك يقتل من قتله .

وهذا يدرأه كلام قريب . فنقول :

الأجل : عبارة عن وقت حدث من الأحداث ، فإذا علم الله تبارك
وتعالى أن إنسانا سيقتل فلا بد من وقوع معلومه . فان قيل : كان
يجوز أن لا يقتل ويبقى . قلنا : إن كان في علم الله تبارك وتعالى أنه
يقتل . فانه يقتل لا محالة .

ولو قيل : لو علم الله تبارك وتعالى أنه لا يقتل لبقى . قلنا : هذا
التقدير لا ينضبط . اذ كان يجوز : أن يقع في معلومه أنه لا يقتل .
ويموت من سمعته حتف آتفه .

والذي يموت من غير قتل كان يجوز أن يبقى دهرًا . فلو فتحت
أبواب التجاوزات لما استقر لشيء أجل في علم الله . فهذا القدر
كاف في الآجال .

وأما الرزق : فكل ما انتفع به متنع فهو رزقه . ثم الرزق ينقسم
إلى الحلال والحرام ، وإلى ما لا يتصف (١) بالتحليل والتحريم
كرزق البهائم فالله الرازق ، ولا رازق غيره ، ولا خالق سواه .

(١) في نسخة زاهد : ما لا ينحصر .

ثم الله تبارك وتعالى قسم أرزاق العباد حلالا وحراما ، كما صرفهم بحكمة في الطاعات والزلات ، توفيقا وخذلانا ، وعطاء وحرمانا . ومن زعم أن الظلمة والذين يتعاملون^(١) ، ليسوا في رزق الله ، فقد أخرج معظم الخسائر في معظم الأوقات^(٢) عن كونهم مرتزقة لله تعالى . وقال تبارك وتعالى : « وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها » (هود : ٦) .

(١) في نسخة زاهد : والذين يتعاملون بالحرام .

(٢) في معظم الاوقات : ساقطة من زاهد .

فصل

في الإيمان ومعناه

وذكر مصير المؤمنين ومآلهم من الجنة والنار

وحذا فصل يتعين صرف الاهتمام اليه ، والاعتناء بدرك ما فيه ، ومضمون الفصل : أربعة أركان ، أحدها : في الإيمان وذكر حقيقته . والثاني : في ذكر مصير العصاة من أهل الإيمان . والثالث : في زيادة الإيمان ونقصانه . والرابع : معنى قول سلف الأمة : انا مؤمنون ان شاء الله عز وجل .

فأما الأول : فحقيقة الايمان عندنا التصديق ، وهو معناه في اللغة واللسان . قال الله تبارك وتعالى : « وما أنت بمؤمن لنا (يوسف : ١٧) معناه : وما أنت بمصدق . والمؤمن على التحقيق : من انطوى عقدا ، على المعرفة بمصدق من أخبر عن صانع العالم وصفاته وأنبيائه . فإن اعترف بلسانه ما عرفه بجنانه ، فهو مؤمن ظاهرا أو باطنا . وإن لم يعترف بلسانه معاندا ، لم ينفعه علم قلبه ، وكان في حكم الله تبارك وتعالى من الكافرين به ، كفر جحود وعناد .

وكذلك كان كفر فرعون ، وكل معاند جحود ، وكذلك عرف أخبار اليهود^(١) نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، وصادفوا نفعه في

(١) النبوءات واضحة عن نبي الاسلام ﷺ في التوراة هكذا :

١ - وعد الله ابراهيم ببركة الأمم في نسله « انى جعلتك ابا جمهور أمم . وسأنيك جدا جدا ، وأجعلك أمما وملوك منك يخرجون » (تكوين ١٧ : ٦-٧)

٢ - وجعل الأمم والملوك للبركة من نسل اسماعيل واسحق عليهما السلام . فقد قال الله لابراهيم : « وأما اسماعيل فقد سمعت قولك فيه .

التوراة ، فجعلوه بغيا وحسدا ، فأصبحوا من الكافرين ، ومن أضمر الكفر وأظهر كلمة الايمان فهو المنافق الذى يتبوأ الدرك الأسفل من النار ، واسم الايمان لا يزول بالعصيان . والسبيل عليه : أن معظم آيات التكليف ، مصدرية بذكر المؤمنين ، كما قال الله تبارك وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام » (البقرة : ١٨٣) .

وهاءنا المركة وانميه ، واكثره جدا جدا وبلد اننى عشر رئيسا واجعله امة عظيمة » (تكوين ١٧ : ٢٠) وقال الله لابراهيم عن سارة ام اسحاق « وانا اباركها واعطيك منها ابنا وباركها وتكون أمما وملوك شعوب منها يكونون » (تكوين ١٧ : ١٦)

٣ - وبين ان الملك لن يزول من نسل اسحق ولن تزول الشريعة الا اذا ظهر نبي من آل اسماعيل « لا يزول صولجان من يهوذا ومشترع من صلبه حتى ياتي شيلو وتطيعه الشعوب » (تكوين ٤٩ : ١٠) لقد رمز بشيلو أى نبي السلام والامان لهذا الغرض . وفي بعض النسخ « شيلون » وفي التوراة السامرية « سلهمان » .

٤ - وذكر الله أوصاف النبي الآتى من اسماعيل البركة في هذا النص : « لك الرب الهك نبيا من بينكم من اخوتكم مثلى له تسمعون . . . اقيم لهم نبيا من بين اخوتهم مثلك وألقى كلامى فى فيه ، فيغاطبهم بجميع ما أمره به . وأى انسان لم يطع كلامى الذى يتكلم به باسمى فأنى أحاسبه عليه . وأى نبي تجبر فقال باسمى قولا لم أمره أن يقره أو تنبأ باسم آلهة آخر فليقتل ذلك النبي . فان قلت فى نفسك : كيف يعرف القول الذى لم يقله الرب ؟ فان تكلم النبي باسم الرب ، ولم يتم كلامه . ولم يقع فذلك الكلام لم يتكلم به الرب بل لتجبره تكلم به النبي فلا تخافوه » (تثنية ١٨ : ١٥ - ٢٢) ووضحت التوراة أنه لن يأتى من بنى اسرائيل مثل موسى « ولم يقم من بعد نبي فى اسرائيل كموسى الذى عرفه الرب وجهنا الى وجهه فى جميع الايات والمعجزات التى بعثه الرب ليصنعها . الخ » وفي السامرية « ولا يقوم . الخ » (تثنية ٣٤ : ١٠)

٥ - وقد أكد موسى فى التهدة على بركة اسماعيل . « وهذه هى البركة التى بارك بها موسى رجل الله بنى اسرائيل قبل موته فقال :

فكل من يخاطب بتفاصيل التكاليف مندرج تحت اسم المؤمنين .
وقد خاطب الله العصاة وأمرهم بالتوبة : (فقال^(١) : « يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله » (التحريم : ٨) فخاطبهم بالايمان ، وأمرهم بالتوبة) وأجمع المسلمون على أن العبادات لا تصح الا من المؤمنين .
ثم أجمعوا على أن الفاسق يصح صومه ، وصلاته ، وحجه .

أقبل الرب من سيناء واشرق لهم من سحر وتطلى من جبل فاران
واتى من ربى القدس وعن يمينه نار شريعة لهم . انه احب الشعب .
جميع قديسيه فى يدك ، وهم ساجدون عند قدمك يقتبسون من
كلماتك » (تثنيه ٢٣ : ١-٣) وبين موسى أن اسماعيل سكن فى جبل
فاران فقد نادى ملاك الله هاجر : « وقال لها : مالك يا هاجر لا تخافى
فان الله قد سمع صوت الغلام حيث هو . قومى فخذى الغلام ولتكن
يدك معه . فانى جاعله أمة كبيرة وكشف الله من عينيه فرات بئر ماء
فمضت وملأت القربة ماء وسقت الغلام . وكان الله مع الغلام حتى كبر
فاقام بالبرية وكان راميا بالقوس واقام ببرية فاران واتخذت له امه
امراة من ارض مصر » (تكوين ٢١ : ١٧ - ٢١) وبين ان فاران فى الارض
العربية مقابل سكنى بنى اسرائيل فيها . بنو اسرائيل فى الشمال وبنو
اسماعيل فى الجنوب . فقد نادى ملاك الله هاجر : « وقال لها ملاك
الرب : ها انت حامل وستلدن ابنا وتسمينه اسماعيل لان الرب قد
سمع صوت شقائك ويكون رجلا وحشيا يده على الكل ويد الكل عليه
وامام جميع اخوته يسكن » (تكوين ١٦ : ١١ - ١٢) .

٦ - واكد موسى على زوال الملك والشرية الى الابد من بنى اسرائيل
فى يوم من الايام بقوله على لسان الله تعالى « هم افارونى بنى ليس الها
واغضبونى باباطيلهم وانا اغيرهم بمن ليسوا شعبا . بقوم غائباء اغضبهم »
(تثنية ٢٣ : ٢١) يقصد العرب بنو اسماعيل لانهم فى نظر اليهود : أمة
امية . (نقل نصوص التوراة من ترجمة الآباء اليسوعيين فى بيروت سنة
١٩٦٨ م) ويقول علماء من اليهود السامريين والعبرانيين ان « جدا جدا »
وكذلك « أمة مظيمة » يشيران الى اسم « محمد » ﷺ وقد بينا
ذلك فى تقديمنا لكتاب « اظهار الحق » للشيخ الامام رحمت الله الهندى
وفى كتب غيره .

(١) ما بين القوسين ساقط من نسخة زاهد .

ثم أثبتوا للفسقة ، ما يثبت للمؤمنين ، فأثبتوا عليهم ما أثبتوا عليهم من المغائم والمغارم وأثقفوا عليهم من مال المسلمين ، وصلوا عليهم ودفنواهم في مقابر المسلمين • وترحموا عليهم ، ولم يستمعوا من الدعاء لهم ، وسؤال الله العفو عنهم •

فإن قيل : هل تفرقون بين الايمان والاسلام فرقا ؟ قلنا : (قد يطلق الاسلام والمراد به الايمان)^(١) • وقد يطلق والمراد به الاذعان والاستسلام ظاهرا من غير اضمن حقيقة الايمان • قال الله تبارك وتعالى « قالت الأعراب آمنا قل : لم تؤمنوا • ولكن قولوا أسلمنا » (الحجرات : ١٤) •

فالؤمن اخذ : المستسلم • وقد لا يكون المستسلم مؤمنا • فكل مؤمن على ذلك مسلم • وليس كل مسلم مؤمنا^(٢) •

الركن الثاني من الفصل في ذكر العصاة من أهل الايمان : ذهب الوعيدية من الخوارج والزيدية والقدرية : الى أن من يستوجب غيره في طاعة الله تبارك وتعالى ، ثم قارف كبيرة واحدة ، ولم يوفق للتوبة عنها ومات طارفا بالله تبارك وتعالى ، فهو خالد في النار مع المشركين ، الذين ما أتوا حسنة قط^(٣) • والعجب : أنهم يشبهون أحكام الله^(٤) تبارك وتعالى على ما تجرى به عوائد العقلاء والذي ذكروه من أقبح القبائح في مقتضى العقول شاهدا • وأن زعموا : أن الحسنات تحبط بسيئة واحدة لتناقضهما • فهلا أحبطوا السيئة بالحسنات ؟ ولو فعلوا ذلك لشهدت لهم آية من كتاب الله تبارك وتعالى وهي قوله : « أن الحسنات يذهبن السيئات » (هود : ١١٤) •

(١) ما بين القوسين ساقط من نسخة زاهد •

(٢) هذا ما ذهب اليه الأشاعرة • ووجه الخلاف معروف (ز) •

(٣) في زاهد : الذين لم يؤمنوا ولم يأتوا بحسنة قط •

(٤) في زاهد : حكم أفعال الله •

وقد تسكروا بأى من القرآن • فمن أظهرها عندهم ، قوله تبارك وتعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيها » (النساء : ٩٣) وعلى ظاهر هذه الآية وجوه من الكلام • ونحن نؤثر منها وجهين • أحدهما : ما روى عن ابن عباس (١) رضى الله عنهما أنه قال : معناه « ومن يقتل مؤمنا مستحلا قتله » ويشهد لذلك : أن العمد إنما يتمخض ممن يقدم على الشيء اقدا ما لا يزعه عنه وازع • ومن اعتقد أن القتل من أكبر الكبائر ، فقد يدعوه إليه هواه ، ويزعه إيمانه عنه ، فيقدم رجلا مشفقا ، والعامد حقا هو الذى لا وازع له فى رأيه • والدليل عليه : أنه تبارك وتعالى ذكر فى آيات القصاص أحكامه ، وصدره بقلب الايمان ، وأثبت للقاتل اسم الأخ ، أخذنا من أخوة الايمان ، ونذب الى العنوة عنه ، ولم يتعرض للوعيد ولم يذكر فى آية الوعيد حكم القصاص البتة • فهذا وجه • والثانى : قوله تبارك وتعالى : « خالدا فيها » ظاهر فى التأييد ، ولا يبعد حمله على الآماد الطوال • وإن كانت تنتهى • وقد تجرى فى مكاملة الملوك وتحياتهم : الدعاء بالخلود اذ يقول القاتل : خلد الله ملكك الملك • ولو عنوا به تأييدا لجزوا عن سؤال المحال ، وأئص القاطع فى وعد الله تبارك وتعالى : التجاوز عن المذنبين • وهو قوله تبارك وتعالى : « ان الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء ١١٦) •

ولم يرد تعالى أنه يغفر لمن تاب • فانه ولو أراد ذلك لما انتظم الفرق بين الشرك وغيره • والشرك مغفور له اذا تاب • فاذن من مات من عصاة أهل الايمان من غير توبة ، فأمره مغيب • ان شاء الله غفر له • أو شفع فيه شفيع ، وان شاء عرضه على النار بقدر ذنبه ، ثم عاقبه الفوز الأكبر ، والتجاة •

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « لا يبقى فى النار من فى قلبه مثقال ذرة من الايمان » •

(١) بل عن عكرمة (ز) •

الركن الثالث : فى زيادة الايمان ونقصانه . ذهب أئمة السلف الى أن الايمان معرفة بالجنان ، وقرار باللسان ، وعمل بالأركان . فهؤلاء أدرجوا الطاعات كلها تحت اسم الايمان . وهذا غير بعيد فى التسمية . وقد سمي الله تبارك وتعالى الصلاة : ايمانا ، فى قوله : « وما كان الله ليضيع ايمانكم » (البقرة : ١٤٣) أراد الصلاة التى صلوها^(١) الى بيت المقدس . فمن أطلق اسم الايمان على الطاعات كلها يقول على مساق أصله : يزيد الايمان بزيادة الطاعات ، وينقص بنقصانها .

ومن قال : الايمان هو التصديق . فمن علم وعرف حقا ، فلا يتفاوت التصديق بالأعمال زادت أو نقصت . وهذا كما أن العاقل قد ينكف عن ارتياحه ومساره . لعل به بالموت . والمنهمك فى لذاته ، واتباع شهواته عالم بالموت علمه . ولكن غلبة هواه تستحشبه على ما يتعاطاه ، وسيأتى فى الركن الرابع ما يوضح المفصل فى ذلك والأرب ، ويقضى منه اللبيب العجب .

الركن الرابع : فى قول من سلف : انا مؤمنون ان شاء الله عز وجل . وها أنا أذكر فى ذلك سرا لا استجيز اخلاء هذه العقيدة الشريفة منه ، فأقول : جماهير الخلق من أهل السنة على عقد صحيح فى الدين ، يتعلق بالمعتقد على ما هو به ، ولكن عقدهم ليس بعرفة . فإن المعتقد لا يعرف ضرورة ، وجماهير الخلق لا يستقلون بالأدلة .

ولو امتحن الملقبون بالامامة ، فضلا عن العوام بدلالة قاعدة واحدة ، لبقوا فيها حيارى . فإذا كانت المعرفة لا تثبت دون الأدلة ،

(١) لكن هذا اطلاق مجازى ظاهر القرينه . قال الله تعالى : « ولما بدخل الايمان فى قلوبكم » فجعل الايمان من اعمال القلب ، وقال عليه السلام فيما اخرجه مسلم : الايمان ان تؤمن بالله وملائكته « الحديث فجعله ايضا من اعمال القلب ، فجعل الاعمال الحسية من الايمان وركنا منه يجزى الى قول الخوارج ، او المعتزلة حتما الا ان يقال : ان المراد كون الاعمال من كمال الايمان ، فلا يبقى نزاع (ز) .

ولا تحصل ضرورة ، ولا يستقل بالأدلة كل من يعانى الكلام أيضا ،
فمعظم العقود ليست معارف ، ولكنها عقود مستقرة صائبة مصممة ،
وما كلف الله الخلائق حقيقة معرفته ، ودرك اليقين فى الدين •

والدليل على ذلك : أن الأولين ما كلفوا تتبع الأدلة ، وإنما طولبوا
بعقد مصمم وشهادة والتزام أحكام • وهم أن بقوا فى عاقبتهم على
عقدهم ، ناجون فائزون كما قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم :
« من كان آخر كلامه : لا إله إلا الله • دخل الجنة » •

فاذن أرباب المعارف فى العالم : الأقلون • والباقيون أهل
عقائد • ثم اذا لم يكن العقد علما ، لم يكن له ضبط ، ولم يدر أن العقد
المأتمى به فى الاستقرار فى الحد المطلوب أم هو دونه ؟ وهو فى ملتطم
الظنون ، وتعارض الشبهات فلما كان كذلك حسن على حسب ذلك ،
أن يقولوا : انا مؤمنون ان شاء الله • والمعارف قد تعثره حالة يعدم
فيها مذاق اليقين • فهذا وجه الاستثناء (١) •

(١) كان السلف يقولون : انا مؤمن ان شاء الله • تهيأ من الخاتمة ،
لا شكا فى المعتقد ، ثم نجم أناس يضلون من يقول : انا مؤمن حقا •
الى أن بلغ الأمر الى حد أن يقول المرابطون فى « عقلان » من أتباع
محمد بن يوسف الغريابى فى كل شيء : ان شاء الله ، حتى اذا سالت
أحدهم : الأرض تحت أرجلنا ؟ يقول : ان شاء الله • وهكذا • الى أن
تطور هذا المذهب الى ما يحكيه ابن رجب فى ذيل طبقات الحنابلة فى ترجمة
أبى عمرو بن سعد بن مرزوق الحنبلى ، وهؤلاء يهجرون ولا يلتفت الى
كلامهم لبعدهم عن فهم الحقائق فمن استثنى شاكلا لا يعد مؤمنا ، فلا بد
من العقد الجازم الذى لا يحمل النقيض أصلا فى صحة الإيمان ،
ولا تفاوت فى ذلك بين المؤمنين إلا من جهة امكان زوال الإيمان بسرعة
أو ببطء أو عدم امكانه أصلا ، فإيمان الأنبياء لا يمكن زواله لكونه من وحى
قاهر ، وإيمان العلماء ربما يزول بطرود بعض الشبه لكن ببطء وإيمان
العوام عرضة للزوال بايسر تشكيك وذلك التفاوت انما اتى من تفاوت
طرق حصول الإيمان من وحى ومشاهدة ، أو برهان واضح أو تقليدا

ولو لم يجر في كتابنا هذا غير ذلك ، لكان حريا أن يعتبط به ،
ويجل في النفوس قدره وعلى هذه القاعدة يزيد الايمان بالطاعة ، فان
من كان معتمدا عقدا تأكد معتقده بالمواظبة على الطاعة ، وان أحوب
المعاصي (١) . وهي عقده .

وهذا يجده معظم الخلق من أنفسهم . (فقد وفينا بما كنا أحلنا
على هذا الركن من زيادة الايمان ونقصانه) (٢) .

البيشة بالتوارث ، فهذا لا يدع شكا ان العقد المعتبر يزول عند الجميع هو
الجازم ، الا انه قد يزول ببطء ، أو سرعة ، أولا يزول أصلا . وهذا هو
التحقيق في المسألة (راجع التانيب ص ٣٥ ، ٤٤ ، ٦٧ ، ١٤٦) وفيما
ذكره المصنف هنا بعض ايهام وابتعاد عن الجادة في سبيل تبرير الاستثناء
(ز) .

(١) الحوب هو الائم الكبير (تعليق في المخطوطة على الهامش) .

(٢) ما بين القوسين : ساقط من نسخة زاهد .

فصل في احكام التوبة

التوبة واجبة باجماع الأمة على كل من عصى ربه . واختلفت عبارات الأئمة في حقيقة التوبة . فقال قائلون : التوبة عبارة تحوي أركاناً ، أحدها : الندم على ما سلف من الذنوب . والثاني : الأفكاف عن العصيان . والثالث : التزام العزم على ترك معاودته . وقال آخرون التوبة هي الندم بعينه ، ثم انه يقتضى حلاً لعقد الإصرار ، وعزماً . فإن المصر على الشيء لا يكون نادماً على الحقيقة . وكذلك العازم على المعاودة لا يكون نادماً . والذي أراه في حقيقة التوبة ما أبدية الآن :

فالتوبة : الرجوع . من قولهم : تاب وأتاب ، اذا رجع . ولكن ليس الرجوع الى الطاعة من غير صفة تتعلق بالذنب توبة .

فأقول : العارف تعتريه اغفال وذهول وانهماك في شهوات عندما يعصى^(١) ، فاذا عاد سطوع المعرفة دائماً فهو عودة وتوبة . وهذه الحالة توجب لا محالة ندماً وعزماً ، وحلاً لعقد الإصرار ، وحزناً على ما تقدم وتأسفاً وتمنياً أن لو لم يكن فعل .

والتوبة رجوع العبد الى حقيقة حضور الذهن في المعرفة ، واليه أشار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : اذ قال : « لا يزلى الزانى حين يزنى وهو مؤمن » .

أراد لو كان على حضور عرفانه ، لما زلى . ولكنه سها فعصى ، كما ينسى الصائم صومه فيأكل .

(١) في نسخة زاهد : عندما يعصى . ولو كان العارف تحت سطوع المعرفة دائماً لما عصى قط . فاذا لها وسها ، عصى . فاذا عاد سطوع المعرفة فهو عودته وتوبته .

فصل

لا يجب قبول التوبة على الله عقلا • ولكن ورد الشرع بقبولها (١)
قال الله تبارك وتعالى : « وهو الذى يقبل التوبة عن عباده »
(الشورى ٢٥) وقال صلى الله عليه وسلم : « التائب من الذنب كمن
لا ذنب له » •

فصل

العود إلى الذنب لا يبطل التوبة السابقة • فإن التوبة فى حكم
عبادة منقضية ، فإذا انقضت العبادة لم ينقطع البطلان عليها •
(١) فى نسخة زاهد : بقبوله •

فصل

عظيم الموقع اجمله مختتم العقيدة

اضطرب رأى الناس . (فى أنه) هل تصح التوبة عن ذنب ، مع
الاصرار على غيره من الذنوب ؟ فنقل الناقلون عن أهل الحق : أن ذلك
جائز . وذهب أبو هاشم والجبائي^(١) : الى أن ذلك ممتنع . وتمسك
بها عيسى من أئمة الحق فى الجواب عنه^(٢) فقال : التوبة النصوح لما
يجب عليها : استشعار تعظيم مخالفة الله تبارك وتعالى . واكبار مبارزة
الفاطر بالذنوب . وهذا اذا فحص حقاً لم يخص ذنباً وهذا واقع جداً ،
ولم يذكر الأئمة جواباً مقنعاً . وأنا أقول : التائب عن الذنب ينقسم
الى عارف بالله تبارك وتعالى واثق بنفسه . والى معتقد لا يتصف بثلج
النفس . فان كان صاحب الواقعة من العارفين فسبب معصيته : ذهوله
عن صفوة المعرفة ، وتوبته عودة الى حضور الذهن . ومن حضرته
المعرفة ، وسطعت عليه أنوارها ، لم يصر على ذنب من الذنوب ، ومن
كان متمسكه عقداً — كما سبق وصفه — اذا ضعفت شهوته فى فن من
المعاصي ، قوى فيه عقله ، ولاحت توبته ، وهو يصر على بقايا ذنوبه التى
بقيت شهواته فيها .

وهذا لا يدركه : الا فطن مدرك غواص (والله المستعان ، وعليه
التكلان)^(٣) .

وقد كنت وعدت أن أذكر فصولاً فى الامامة ، ثم بدالى : أن أفرد
للمجلس السامى كتاباً فى الامامة . فقد تاهت فيها الفرق ، ولم يخل
فرق عن تعدى الحد والسرف والافراط والتفريط والايجاز لا يوصل

(١) فى نسخة زاهد : لا يوجد الجبائي .

(٢) فى نسخة معهد المخطوطات . وتمسك بما عسر على أئمة الحق
الجواب عنه .

(٣) ما بين القوسين ساقط من نسخة زاهد .

الى بداياتها ، فضلا عن مبانيها ومعانيها ، والداعي لأيام مولانا مرتقب
سامي أمره في افتتاح كتاب ، نسميه بالامامة الكبيرة ، وهي مصدره
بالامامة ، مختمة بالأحكام السلطانية^(١) وقد حوم عليها مصنفون ،
ولم يردوها ، وكما تركوها عذراء في خدرها ، وهي لا تخطب .

فإن شرف مولانا ولينها بالخطبة بادر الى زفافها ، نافضة مزودها ،
مختالة في أعطافها ان شاء الله تعالى .

ومن أحاط بما قدمته كائن من العارفين بالله تبارك وتعالى ، ومن
عزفه : تعين عليه الانتهاض لمعرفة وظائف العبادات . وقد صح في مآثور
الخبر عن سيد البشر صلى الله عليه وآله وسلم ، أن قال : « بنى الاسلام
(على خمس) شهادة أن لا اله الا الله . واقام الصلاة . وايتاء الزكاة .
وصوم رمضان . وحج البيت الحرام من استطاع اليه سبيلا » .

وليس هذا الحديث مما يختص بنقله الآحاد ، ويستأثر بروايته
الأفراد ، بل هو معتضد الملة ، ومستند النحلة ، نقلته الأمة قاطبة ، وتلقته
بالقبول ولهج المسلمون كافة بالاطباق والاتفاق على صدوره ، من فلق
(في) رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .

فختم على كل موفق للاسلام ، ممن يتعبد بالتزام الأحكام ، أن
يحيط بهذه القواعد ، وظواهر مفانيها ، ويستبين أوامر الله تبارك وتعالى
فيها ، فمن عاضده التأييد ، وساققه التسديد ، فدرك المقدار المتعين منها
غير بعيد .

(تمت العقيدة النظامية في الأركان الاسلامية)

(١) وهي الكتاب المعروف بالفياتي ، نسبة الى غياث الدولة نظام
الملك . وأما غياث الأمم له في الامامة . فكتاب آخر لابن الجويني يستحق
النشر ، لولا اهمال الأمة بالمرّة في آخر الدهر ، أمر الامامة والخلافة . والله
الامر من قبل ومن بعد (ز) .

ملاحظات :

١ - فى آخر المخطوطة :

قال الشيخ الامام أبو بكر بن عبد الله بن العربى : « تركت باقى الكتاب لأنه على مذهب الشافعى رضى الله عنه » .

وكان ما ذكر منه مقدار التلقين لعبد الوهاب المالكي البغدادى رضى الله عنه . والله يفهمنا ما كتبنا ، ويصرفنا عيوب أنفسنا ، ويشغلنا بما يعيننا من أمر ديننا ، افه ولى ذلك ، والقادر عليه ، لا رب سواه .
٢ - ويقول الشيخ محمد زاهد الكوثرى :

وجدت فى الأصل الذى اتسخت منه ما نصه :

« ان العقيدة المذكورة كتبها مؤلفها بيت المقدس فى محرم سنة ٤٨٨ هـ » .

٣ - ويعلق على عبارة « كتبها مؤلفها » بقوله :

« هكذا فى الأصل . وليس بصواب ، لأن المؤلف توفى قبل هذا التاريخ بعشر سنوات فلعل الصواب « كتبها ناقلها ابن العربى » لأنه كان فى القدس فى تلك السنة كما يظهر من ترجمته فى الديباج وغيره وهو سمع الكتاب من الغزالى عن المؤلف رحمهم الله » .

٤ - وفى آخر المخطوطة التى نقلت أنا منها : « وكان الفراغ من نسخها : التاسع من شعبان سنة أربعة وخمسمائة من الهجرة » .

٥ - وفى المخطوطة التى نقلت أنا منها تسع صفحات . لم أنقلهن كما فعل الشيخ محمد زاهد لأنهن تمهيد لما سيذكره الجوينى من أحكام العبادات على مذهب الامام الشافعى رضى الله عنه .

٦ - واني لأشهد للشيخ محمد زاهد الكوثري بالأمانة في النقل ،
والإتقان في العمل ، والاخلاص لله عز وجل . رحمه الله تعالى برحمته
الواسعة ، وجزاء خير الجزاء ، وجميعنا به والمخلصين في مستقر رحمة
الله غفور رحيم .

٧ - هذا . وقد انتهى الشيخ محمد زاهد الكوثري رحمه الله
من التطبيق على « العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية » في يوم
الخميس الثامن والعشرين من شهر شوال سنة سبع وستين وثلثمائة وألف
من الهجرة .

واتمهنا نحن من عملنا في العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية
في شهر شوال سنة ثمان وتسعين وثلثمائة وألف من الهجرة . والحمد
لله والصلاة والسلام على نبيه الخاتم محمد ، وعلى أنبيائه ورسله .

تعلیمات

أثبت الإمام الجويني عبد الملك - رحمه الله - : أن العالم هو كل موجود سوى الله . وأن الله موجود قبل العالم ، وأنه هو وحده المتعالي لا يشاء . فالله قديم ، والعالم حادث . اهـ .

ومن الممكن الاستدلال على وجود الله وألّه نخلق العالم ويقولنا ،
ان العالم حادث فله محدث ، والعالم ممكن لألّه فراكب وكثير ، وكل
ممكن فله علة مؤثرة . ونحن نشاهد انقلاب النطقة علة ثم متباعدة ثم
لحمًا ودما ، وهذا يدل على مؤثر صانع وحكيم .

وقد أثبت العلم الحديث^(١) حدوث العالم . فإني أكون : لم يكن له وجود قبل و و و و و و في الكون شيء مثل النجوم والكواكب السيارة . ولكن كانت هناك المادة التي لم تكن متجمعة ، بل كان منتشرة في مكان في الفضاء الفسيح في صورة الذرات الأولية : الأليكتروفات والبروتونات . ويمكننا تشبيهها بغبار ذرات متناهية كانت تغير الكون كله ، وكانت المادة في حالة توازن تام حينئذ دون أية حركة إطلاقاً . ويقول الرياضيون : إن خلا خفيفا وقع في المادة الراكدة ، وهذا الظل الذي وقع حرك المادة ، كما يحدث عندما يحرك أحدا يديه مياها راکدة في حوض من أحواض المياه . وإن أحدا لو حرك مياها راکدة يديه في حوض فإن دوائر الحركة تكبر حتى تشمل الحوض كله .

ومن الذى أوجد هذه الحركة الأولية فى المادة الراكدة التى جعلت المادة تستمر فى الكبر والانتشار وتقلص وتتجمع فى مختلف

(١) الدين في مواجهة العلم - وحيد الدين خان - الناشر دار المختار الاسدي بمصر سنة ١٩٧٨ م .

الأمكنة وهذه المواد المتجمعة المتقلصة هي التي تسمى اليوم بالنجوم
وبالسيارات والمجرات ؟ من المحرك الأول ؟ أنه الله الذي أتقن كل شيء .

وفي باب الالهيات ذكر الامام الجويني أدلة على وجود الله منها
ما تشرحه هذه العبارة : « مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو
المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر . ويلزم اما الدور أو التسلسل واما
الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته^(١) وبين أن الله تعالى اله واحد
ولا يحده مكان ، ولا يحويه زمان ، وليس بجسم . وانما هو في كل
مكان وليس كمثله شيء . »



وذكر « الروح » مثلا على وجود الله . فكما أن الروح تدرك
بالعقل لا بالحوس . إذ لم يرها أحد ، ولا يستطيع أحد أن ينكرها لعدم
الرؤية كذلك الله بـ والله المثل الأعلى — يؤمن به بالعقل وان كان لا يرى .

ثم قال من تخيل الله بصورة في ذهنه فهو مشبه . ومن اطمأن الى
النفس المحض فهو معطل . ومن اعترف بالله ثم اعترف بالعجز عن درك
حقيقته فهو موحد . يريد من يعترف بالله ، ثم يقول عنه « ليس كمثله
شيء » ولم يلزم نفسه بتخيله ، أو تشبيهه ، فهذا هو المسلم حقا وصدقا .



وتحدث في صفات الله تعالى . فقال : حيث أن العالم حادث فلأن
محدثه يجب أن يكون قادرا . إذ لو لم يكن قادرا لما أوجد العالم .
وقبل أن يكون الله قادرا يكون مريدا وقبل أن يكون الله مريدا يكون
علما . وقبل أن يكون قادرا مريدا علما يكون حيا . ثم قال : لا جدال

(١) المواقف في علم الكلام — عضد الله والدين ، القاضي عبد الرحمن
ابن أحمد الايجي — الناشر عالم الكتب بيروت .

فى هذا بين كل من ائتمى الى الاسلام . ولكن الجدل فى ما معناه :
هل صفات الله هى عين ذاته . أم صفاته زائدة على الذات غير منفكة
عنها ؟ ويرى أن صفات الله هى عين ذاته يقول : لا معنى للعلم الا
كون العالم عالما » - « وكونه مريدا عين ارادته » خلافا لفخر الدين
الرازى الذى جاء نى كلامه : ان الصفات زائدات على الذات ، واجبات
بالغير ممكنات فى حد ذاتها .

والاشاعرة يقولون : ان لله صفات زائدة فهو عالم بعلم ، قادر بقدره
مريد بإرادته . وأقوى دليل لهم قولهم : لو كان العلم نفس الذات ،
والقدرة نفس الذات . لكان العلم نفس القدرة ، فكان المفهوم من العلم
والقدرة واحدا . ويقول لهم : انما نرى الشخص الواحد يعلم ويريد
ويتقدر . ويظهر علمه للناس باستقلال ، وتظهر ارادته باستقلال ، وتظهر
قدرته باستقلال . وعلمه وارادته وقدرته كامنة فى شخصه غير منفكة
عنه بحيث لو رآه شخص آخر مقابلة لم يحكم بالصدد بين الشخص
وصفاته . بل يحكم برؤية شخص واحد . وكلما تظهر أثر صفة حكم
له بها دون ما قول بالفصل بين الذات والصفة .

والمعتزلة - يرحمهم الله - يقولون ان صفات الله فى ذات الله ،
وهو هو بذاته وصفاته من قبل وجود العالم ومن بعده والى ما لا نهاية .
ولم يصرحوا بصفات زائدة على ذات الله . لأن الله قديم ، والصفة
قديمة . فيلزم فى العالم قديمان : الله والصفة اذا قيل بانفصالها . أما
اذا قيل بالصفة فى الذات وهى والذات شىء واحد فانه يلزم فى العالم :
قديم واحد موصوفه بكل كمال وهو ما يجب القول به .

وأكد الجوينى على مذهبه فى الصفات وهو يتحدث فى صفة
كلام الله تعالى فقال : « ان من يعزم على مفاوضة صاحب له بعد شهر ،
فالمعانى التى سيوردها عند جريان الجواز يجدها بأعيانها قائمة فى نفسه

ثم اذا حان الوقت آداها فأفهامها . والعالم بأنه سيكلم فلان لا تظلو
نفسه عن وجود ثبوت ذلك الكلام على تقدير وجوده فى العبارات من
حين المفاوضة تبلغ تلك المعانى . والرب فى أزله كان عالما بأنه يتعبد
عبادة اذا وجدوا وهو العالم المقدس عن أن يسهو أو يهفو فلا يخلو
وجوده الأزلى عن معنى ما سيصل الى العباد اذا وجدوا : وسبيل ذلك
الكلام القائم بنفسه . كسبيل قدرته القديمة ولم تزل » .

يريد أن يقول : كما أن الانسان لو أراد أن يحل صاحب له بعد
شهر فى أمر ما ، يرتب كلاما فى نفسه ليقوله لصاحبه بعد شهر . فاذا
جاء الشهر نطق بالكلام الذى كان قد رتب فى نفسه .

وهذا الانسان قد أراد وقد أوجد معانى فى نفسه ثم فقط بهذه
المعانى . ومع ذلك هو وصفاته شئ واحد من قبل . كذلك الله عز
وجل - والله المثل الأعلى - صفاته من قبل وما تزال - « وسبيل ذلك
الكلام القائم بنفسه كسبيل قدرته القديمة . ولم تزل » .

ولما تحدث فى « كلام الله » لم يمش على تعبيرة « ولم يزل »
ذلك أنه أثبت لله كلاما لم ينفصل عنه فى قوله « كلام الله الأزلى لا يفارق
الذات ولا يزايها » وإن كان يقصد بهذه العبارة « النظم الدال على
المعنى المتحقق لفظا ومعنى فى علم الله أزلا » كترتيب الانسان كلام فى
نفسه ليؤديه الى صاحبه بعد شهر فلا اعتراض عليه . لأنه يكون كإرادته
وقدرته من قبل أن يحدث الله الذى أراده . فاذا أحدث الذى أراده
فإن الذى حدث يكون حادثا . كإرادته خلق العالم أزلا فانه لما خلق
العالم صار العالم منفصلا بالإرادة ومخلوقا حادثا . كذلك لو تكلم
فقال « كن » مثلا . فإذن « كن » تعتبر فى المعنى كخلق العالم بعد أن
كان فكرة . وكما نشاهد قدرة الله لا تزال ، كذلك كلامه لا يزال أو بتعبير
الجوينى نفسه « ولم يزل » لقد ظهرت قدرات كثيرة لله على طول الزمان

فقد قدر على نجاة نوح عليه السلام ، ومن بعده إبراهيم عليه السلام ومن بعده موسى عليه السلام ومن بعدهم . وبين كل نبي وغيره سنين عديدة . وكذلك ظهر كلام الله تعالى في صحف إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام . فمن أثبت قدرات لم تزل يلزمه اثبات كلام لم يزل .

والقرآن الكريم كلام الله سمعه النبي صلى الله عليه وسلم على النحو المذكور في هذه الآية : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بأذنه ما يشاء انه على حكيم » (الشورى : ٥١) وأمر بحفظه في الصدور وبكتابتها في الأوراق . فالذي حفظ وحفظ لهم يسمع صوت الله كما تلقى النبي صلى الله عليه وسلم . وهذا هو معنى قول الجويني رحمه الله « يجب إطلاق القول بأن كلام الله تبارك وتعالى مسموع ، وليس المراد بذلك تعلق الإدراك بالكلام الأزلي القائم بالبارئ تعالى : ولكن المدرك صوت القاريء . والمفهوم عند فراءته كلام الله سبحانه ، ولا بعد في تسمية المفهوم عند مسموع : مسموعا . فهذا بمثابة ما لو بلغ مبلغ رسالة ملك فيحسن ممن بلغته الرسالة أن يقول منعت الملك ورسالته . الخ » ولو أن الناس في زمن الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - فهموا الكلام كما فهموا القدرة لما قامت فتنة القول بخلق القرآن . واستطاع بعضهم أن يغدر بعضا فيما ذهبوا إليه . بل واستطاع من يريد التوفيق بين القول بقدوم القرآن وخلق الله أن يوفق . حيث يجتمع الكل اعتراف بوحدانية الله الكامل الصفات من قبل خلق العالم وأنه ما يزال للكون حديث بمجابهة .

وهذه الآية الكريمة . « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب . أو يرسل رسولا فيوحى بأذنه ما يشاء انه على حكيم » تثبت الحديث المباشر بصوت بين الله والبشر بدونه رؤية البشر لذات الله تعالى لأن ذلك واضح من قوله أو من وراء حجاب .

وفي معناها في التوراة أن الله قال لهرون وأخته « اسما كلامي .
أن يكن فيكم نبي للرب بالرؤيا أتعرف له . في حلم أخاطبه . وأما
عبدى موسى فليس هكذا . . . » (عدد ١٢ : ٨٦) .

والتوراة ثبتت كلام الله للبشر كما في هذا النص . وثبت أيضاً
أن الله لا يرى فقد قال الله لموسى « لا يرأى إنسان ويعيش » وقال أيضاً
« وأما وجهي فلا يرى » (خروج ٣٣ : ٢٠-٢٣) .

والتوراة تبين أن الله لم يكلّم موسى في طور سيناء كلية بلغة
فهمها موسى في الحال وأن صوت الله صدر إلى موسى من خلال
العليقة . وكان موسى يرى غنم يتروجمه كهان مدين « فساق الغنم إلى
ما وراء البرية حتى أفضى إلى جبل الله حوريث فتجلى له ملاك الرب في
لهيب نار من وسط العليقة فنظر فإذا العليقة تتوقد بالنار وهي لا تحترق .

فقال موسى أميل وأنظر هذا المنظر العظيم ما بال العليقة لا تحترق ؟
ورأى الرب أنه قد مال لينظر فناداه الله من وسط العليقة وقال :
موسى موسى . قال : هاء نذا . قال : لا تدن إلى ههنا : اخلع نعليك من
رجليك لأن الموضع الذي أنت قائم فيه أرض مقدسة . وقال : أنا اله
أبيك اله إبراهيم واله اسحق واله يعقوب . فستر موسى وجهه إذ خاف
أن ينظر إلى الله . (خروج ٣ : ١-٦) .

وفي التوراة أن الله كلم موسى أيضاً بطريقة أخرى . قد
ذكرناها في كتابنا : أقانيم النصارى . وكتابنا : الله وصفاته في اليهودية
والنصرانية والإسلام (١) .

وقول الإمام الجليل الشيخ الكوثري - رحمه الله - أن مبدول
الثلاثة واحد في ثلثي الصوت . ينفية التغاير في مبدول كل واحدة من
(١) نشر دار النهضة العربية بمصر - ودار الانصار .

الثلاثة فإن الوحي من وراء حجاب غير الوحي عن طريق الرسل ، فالوحي في القلب الهام والوحي من وراء حجاب صوت بدون رؤية والوحي عن طريق الرسل كلام بواسطة . والظاهر من النص في الرؤية ، لا في الصوت .



ثم تحدث الجويني — رحمه الله — عن المحكم والمتشابه في آيات وأحاديث الصفات . ورأيه فيها : « وذهب أئمة السلف الى الانكفاف عن التأويل واجراء الظواهر على مواردنا وتقييد معانيها الى الرب تعالى . والذي نرتضيه رأيا ، وندين الله به عقلا : اتباع سلف الأمة فالأولى الاتباع وترك الابتداع » أي لا يوافق الجويني على التأويل .

والمحكم في آيات الصفات قول الله تعالى : « ليس كمثله شيء » والمتشابه اما أن يثبت أعضاء الله تعالى كأعضاء الإنسان كاليد والرجل والعين مثلا . واما أن يثبت صفات أحاسيس كأحاسيس الإنسان كالاستحياء والمكر والنسيان مثلا .

فمثال الأعضاء قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » (الفتح ١٠) فإن هذا القول متشابه لاحتماله معنيين .

الأول : اليد الحقيقية أي الجارحة كيد الإنسان .

والثاني : أنه ليس بمعنى اليد الحقيقية بل بمعنى القدرة أي قدرة الله فوق قدرة الناس .

ولما كان هذا القول متشابها فإنه يتعين الرجوع الى الآية المحكمة التي لا تحتل الا معنى واحدا وهي « ليس كمثله شيء » (الشورى ١١) وحيث أنها تنفي مشابهة الله للإنسان فاذن يجب الأخذ بالمعنى الثاني وهو القدرة ، وترك المعنى الأول وهو اليد الحقيقية . ولا نقول لله يد

ولكن ليست كأيدي البشر لأنه « ليس كمثله شيء » بل نقول : الله واحد متصف بكل كمال ومنزه عن كل نقص وليس كمثله شيء . وإذا لم نقل بذلك وأثبتنا اليد مع نفى المماثلة فماذا نقول في مثل قوله تعالى : « نسوا الله فأنسيهم » ؟ هل ثبت نسيانا لله مع نفى المماثلة ؟ ان من يثبت نسيانا لله مع عدم مماثلة نسيان الله لنسيان البشر يكون كافرا وبعيدا كل البعد عن رحمة الله .

ومثال صفات الأحاسيس « نسوا الله فأنسيهم » (التوبة : ٦٧) وهي تحتمل معنيين النسيان الحقيقي والكناية عن الإهمال أى أهملوا تعاليم الله وأغفلوا ذكره فأهملهم الله وتركهم من رحمته . أى خلى بينهم وبين أهوائهم .

والمعنى الكنائى هو المراد . لما قلنا . وهذا هو فهم السلف فما سمعنا عن أحد منهم غير التنزيه لله عز وجل . والا يكن هذا فهمهم . فما هو تأويلهم لمثل قوله تعالى : « نسوا الله فأنسيهم » وقوله عن سفينة نوح عليه السلام : « تجرى بأعيننا » (القمر : ١٤) وهل كانوا ينهمون أن للمقادير - وهى معنوية - أنة كأنة الخيول السريعة الجرى فى قول الشاعر :

دع المقادير تجرى فى أعنتها ولا تبينن الا خالى البالى
ما بين طرفة عين واقتباهتها غير الله من حال الى حال ؟

وتفسير قوله تعالى « هو الذى أنزل عليك الكتاب » منه آيات محكمات هن أم الكتاب . وأخر متشابهات . فأما الذين فى قلوبهم زيغ ، فيتبعون ما تشابه منه . ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله . وما يعلم تأويله الا الله . والراسخون فى العلم يتولون آمنا به . كل من عند ربنا ، وما يذكر الا أولو الألباب » (آل عمران : ٧) .

هكذا فى تفسير الكشاف : (محكمات) أحكمت عبارتها بأن

حفظت من الاحتمال والاشتباه (متشابهات) مشتبهات محتبلات (هن
 أم الكتاب) أى أصل الكتاب تحصل المنشابهات عليها ، وترد اليها . ومثال
 ذلك « لا تدركه الأنصار » - « الى ربها فاطرة » - « لا يأمر
 بالفضشاء » - « أمرنا مترفيها » فإن قلت : فولا كان القرآن كله محكما ؟
 قلت : لو كان كنه محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ، ولأعرضوا
 عما يحتاجون فيه الى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال . . .



(وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم) أى لا يهتدى الى
 تأويله الحق الذى يجب ان يحمل عليه الا الله وعباده الذين رسخوا في
 العلم ، أى ثبتوا فيه وتسكنوا وعضوا فيه بضرر قاطع . ومنهم من يقف
 على قوله « الا الله » ويتسدىء « والراسخون في العلم يقولون »
 ويفسرون التشابه بما استأثر الله بعلمه ، وبمعرفة الحكمة فيه من آياته
 كعدد الزبانية ونحوه . والأول هو الوجه . ويقولون كلام مستأنف
 موضح لجمال الراسخين بمعنى : هؤلاء العالمون بالتأويل (يقولون آمنا
 به) أى بالمتشابه (كل من عند ربنا) أى كل واحد منه ، أو من المحكم
 من عنده ، أو بالكتاب كل من متشابهه ومحكمه من عند الله الحكيم الذى
 لا يتناقض كلامه ، ولا يختلف كتابه » اهـ .

وتحدث الجوينى - رحمه الله - عن خلق الله تعالى للخير وللشر .
 فأثبت أن الله تعالى خالق للخير وللشر ولا يتضرر بالشر كما لا ينتفع بنقيضه
 وهو الخير . وانما يتضرر العباد ويستفعون . ولو أراد احداث خير أو
 شر فى العالم بغير واسطة أو بواسطة بشر فانه لا راد لإرادته .
 بقول :

« كل ما قضى العقل بجوازه وامكان حدوثه فالرب تعالى موصوف
 بالاعتدال عليه ، ولو فرض احداثه اياه كان مسوغا فى العقل غير
 ممتنع » وهذا أمر متفق عليه بين أهل الشرائع فى القرآن الكريم

« وكذلك نولى بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون » (الأنعام : ١٣٩)
 وفي القرآن الكريم « ونبلوكم بالشر والخير فتنة والينا ترجعون »
 (الأنبياء : ٣٥) وفي التوراة في سفر أشعياء : « أنا الرب صانع الكل
 فاشر السموات وحدي وباسط الأرض بنفسى . مبطل آيات الكذبة ،
 ومحقق العرافين ، وراد الحكماء الى الوراء ومسفه علمهم مثبت كلام
 عبده ، ومتم مشورة رسله » (أش ٤٤ : ٢٤ - ٢٦) وفي سفر أشعياء
 أيضا : « أنا الرب ، وليس آخر . أنا مبدع النور ، وخالق الظلمة ،
 ومجري السلام ، وخالق الشر . أنا الرب صانع هذه كلها »
 (أش ٤٥ : ٦ - ٧) .

ولكن الذى هو محل خلاف بين الناس هو ما ذهب اليه الجوينى
 فى معنى القول « هؤلاء أهل الجنة ولا أبالي ، وهؤلاء أهل النار ،
 ولا أبالي » فان الثقات من العلماء لا يفهمون منه كما فهم منه الجوينى
 أن الناس غير قادرين على اختيار أفعالهم . وانما هم يرفضون هذا القول
 وشبهه لمعارضته النصوص الواضحة من آى الكتاب ومنها « وما ريك
 بظلام للصييد » ويقولون : حقا ان الله خالق كل شيء . ولكنه تفضل
 بمحض ارادته كرما منه فأعطى للناس « العقول » وأرسل اليهم « الرسل »
 وفسر لهم ما يريد منهم فى « الكتب » وحيث أعطى عقلا وأرسل رسلا
 وأزول كتباً فانه قد منح الانسان : الاستقلال فى خلق أفعاله ، ولم يجبره
 على شيء . وهذا يترتب عليه نعيم لمن أطاع بدون محاباة أو منة « الا الذين
 آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون » (التين : ٦) و يترتب
 عليه عذاب لمن عصى بدون ظلم أو حيف « ولا تظلمون فتية »
 (النساء : ٧٧) .

وفى التوراة هذا المعنى ، أى اثبات الحرية للانسان ففى الأصحاح
 الثلاثين من سفر تثية الاشتراع يقول الله : « ان هذه الوصية التى
 أنا أمرك بها اليوم ليست فوق طاقتك ولا بعيدة منك . لا هى فى السماء
 فتقول من يصعد لنا الى السماء فيتناولها ويسمعنا اياها فنعمل بها ،

« لا هي جبر هذا البحر فتقول : من يقطع لنا هذا البحر فيتناولها
ويسعنا اياها فنعمل بها . بل الكلمة قريبة منك جدا هي فيك وفي قلبك
لعمل بها . أنظر . أنا قد جعلت اليوم بين يديك الحياة والخير والموت
وأنشر » . (تنية ٢٠ : ١١ - ١٥) وللتوفيق بين هذا النص والنص الذي
ثبت أن الله خالق كل شيء .

يقول علماء أهل الكتاب : إن العالم كله بما فيه هذا الانسان
الذي يتحرك وفق مشيئته من خلق الله . قاله خالق كل شيء أى خالق
الانسان وقواه والوسائل انى يتحرك بها . ثم على منح الله العقل للانسان
ليختار تفسر آيات المشيئة والاختيار (١) .

والجوينى لم يذهب الى ما ذهب اليه أهل الكتاب فى التوفيق -
وان كان قد حاوله - وانما نطق بعبارات هى الى الجبر أقرب منها الى
الاختيار . بل هى جبر . انه يقول « أحدث الله تبارك وتعالى القدر
فى العبد على أقدار أحاط بها علمه وهياً أسباب الفعل وسلب الله
العلم بالتفاصيل وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه دواعى مستحثة
وخيرة واردة . وعلم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم فوقعت بالقدرة
التي اخترعها العبد على ما علم وأراد » هل معنى هذا الا أن الانسان
آلة يوقع الفعل المرسوم له من قبل الله من قبل أن يخلقه الله ؟ وأى فرق
بين هذا رأى ورأى الأشعرى الذى تقده امام الحرمين ؟ يقول الأشعرى
- رحمه الله - بقدرة الله وقدرة للعبد مقترنان عند حدوث الفعل من العبد
فالعبد فى الظاهر فاعل . والله فى الحقيقة واضع يده مع العبد . ويقول
امام الحرمين له « ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته
الحادثة ، والقدرة القديمة . فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادريين
اذ الواحد لا ينقسم فان وقع بقدرة الله سبحانه استقل بها وسقط أثر

(١) انظر رسالة فى اللاهوت والسياسة - سبينوزا . وتنقيح الابحاث
فى الملل الثلاث - ابن كمونة .

القدرة الحادثة ، ويستحيل أن يقع بمضه بقدره الله عز وجل . فإن
الفعل الواحد لا بعض له .»

ويتحدث الجوينى عن توفيق الله للطائعين ، وطبعه وختمه على قلوب
المعتدين والكافرين . فيقول « إذا أراد الله بعبد خيرا أكمل عقله ، وأتم
بصيرته ثم صرف عنه العوائق والدوافع ، وأزاح عنه الموانع ، ووفق له
قراءة الخير وسهل له سبيله ، وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات
والذهول ، وقبض له ما يقرب الى القربات فيألفيها ، ثم يعتادها ، ويمرن
عليها . وإذا أراد بعبد شرا قدر له ما يبعده عن الخير ويقصيه ، وهيا
له تماديه فى النى ، وحبب اليه التشوق الى الشهوات ، وعرضه
للآفات . وكلما غلبت دواعى الشر خست دواعى الخير ، ثم يستمر على
الشروع على مر الدهور ، هاويا فى مهاويرها ، وتتعاون عليه الوسوس ،
ونزغات الشيطان ونزوات النفس الأمارة بالسوء فتتشبى الغفلة غشاوة
على قلبه ، بقضاء الله تبارك وتعالى وقدره ، فذلكم الطبع — عفاكم الله —
والختم والأكنة » .

لقد أرجع التوفيق والطبع والختم الى « بقضاء الله تبارك وتعالى
وقدره » انه لم يثبت اختيارا فى أفعال العباد — خلافا لما فهم الشيخ
الامام زاهد الكوثرى — لم يثبت ارادة خيرة من العبد بسببها يوققه الله
ولم يثبت ارادة سيئة من العبد بسببها يطبع الله على قلبه . انه سار فى
أفعال العباد وفى القضاء والقدر المؤديان فى نظره الى التوفيق
والطبع الى ما اراده الله أزلا من العالم . فالعالم يسير حسب خطة
رسمها الله فى الأزل كما يقرر . ولو أنه قرر فى آية التوفيق وآيات
الطبع أن الله تعالى اذا رأى من العبد اتجاها الى الخيرات وفقه الى
الخيرات . واذا رأى منه اتجاها الى المنكرات خلى بينه وبين نفسه
الأمارة بالسوء . لكان بهذا التقرير موضحا لعدل الله ورحمته وأنه
ما يريد ظلما للعباد .

وتحدث الجويني عن الشراب والمقاب • فبين أن الله يشيب الطائع على عمله الخير تفضلاً منه ، ويعاقب العاصي على عمله السيء جزاءً وفاقاً بينما يقرر غيره أن إثابة الله للطائع ليست تفضلاً من الله ، بل هو أمر واجب على الله • أوجبه هو على نفسه بقوله تعالى « كتب ربكم على نفسه الرحمة » (الأنعام : ٥٤) وللتوفيق بين رأي الجويني وغيره يمكن القول بأن الله تعالى تفضل أولاً بخلق الخلق • ثم نص للخلق على أنه كتب الرحمة وكتب العذاب ، ليحملهم على عدم العذر اليه •

وأثبت الجويني جواز رؤية الاله تبارك وتعالى • وفاته أن نصوص آيات الكتاب والسنة تفرق بين صوت الله وبين رؤية الله • وهي صريحة في هذا التفريق ، وصريحة أيضاً في إثبات الصوت ونفى الرؤية ، فموسى عليه السلام كلم الله تكليماً ، وموسى نفسه الذي كلم الله وفهم المراد من الكلام طلب رؤية الله له « لن تراني » وعلى ذلك لا يصح عكس مراد الله في محكم آياته فنثبت الرؤية ونفى الكلام وليس من دليل للجويني الا قوله « لا يمتنع في قدرة الله سبحانه أن يخص من أراد بصفة هي في التعلق بوجوده بالاضافة الى العلم كالادراك المعلق بالمدركات ، شاهد بالاضافة الى العلم بها على الغيب من غير درك ثم تلك الصفة من مقدورات الباري تبارك وتعالى وهي لا تنهاى ومن لم يحله العقل التحقق بالجائزات » • يعنى أن الله اذا اراد أن يرى نفسه للعبد خلق في العبد ادراكاً به يراه • وهذا جائز في العقل • ودليله واضح البطلان فان العقائد تثبت بنصوص سماوية لا تقبل الجدل ولا تثبت بما يجوزه العقل • فان عقل البعض من الناس حكم بأن الله هو المسيح بن مريم وبأن الله ثالث ثلاثة ، وعقل البعض سوغ لهم السير على سنن الآباء والأجداد •

ان صريح القرآن الكريم « لا تدركه الأبصار » (الأنعام : ١٠٣) . وهذا هو المحكم • وأما المتشابه فهو « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (القيامة : ٢٢ - ٢٣) فانها تحتمل الرؤية الحقيقية وتحتمل

المعنى المجازى عن نعمة الله وحيث النص متشابه فليرجع الى المحكم الذى ينهى الرؤية . ويقوى المحكم قول الله لموسى « لن ترائى » وقد كان سؤال موسى عن غير ذهول منه عن الغيب . والا كان يعاد السؤال مرة أخرى . وما كان الله عز وجل يؤكد على الأمة الاسلامية أن يسألوا بها سألت عنه الأمة الأولى فقد قال تعالى : « أم يريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ؟ » (البقرة : ١٠٧) .

وتحدث الجوينى عن النبوات ، وعرف النبوة ، ودلالة ثبوت النبوة ، وهى المعجزة ، والفرق بين المعجزة والكرامة . ثم أثبت نبوة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم . وشروط المعجزة عنده

١ - أن تكون فعلا لله تبارك وتعالى أو فى معنى الفعل .

٢ - وأن تكون خارقة للعادة .

٣ - وأن يعجز النبى الخلاق عن معارضته .

٤ - وأن يدعى النبوة ثم تظهر المعجزة مع دعواه لها وتصديه الخلاق بها فتقع على حسب اثاره فى وقت اختياره مطابقة لدعواه .
٥ - وأن لا تظهر مكذبة له .

وهل يشترط أن لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى ، بل مقارنة لها لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل أم لا يشترط ؟ لم يفصل الجوينى الكلام فى هذا الشرط كما فصل الكلام فيه صاحب (المواقف فى علم الكلام) وهو الامام عضد الله والدين القاضى عبد الرحمن بن أحمد الأيجى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ .

يقول هذا الامام - رحمه الله تعالى عليه - : « لو قال أى نبى معجزتى ما قد ظهر على يدي من قبل أن ادعى النبوة لم يدل قوله هذا على صدقه ، بل يطالبه الناس بإعادة المعجزة وقت دعوة النبوة ، فلو

عجز كان كاذبا قطعاً • فان قيل : فما تقولون في كلام عيسى في المهد^(١) ،
« تساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة »^(٢) ؟ قلنا : انما هي كرامات
وظهورها على الأولياء جائز ، والأتبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن
درجة الأولياء » •

وثبت الجوينى نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بمجزاته
وهي :

١ - اعجاز القرآن •

٢ - والمعجزات الحسية • كشق القمر ومكالمة الذئب للنبي صلى
الله عليه وسلم ونبع الماء من بين أصابعه • الخ • ويقول ان اعجاز
القرآن بالصرقة أى كان العرب قادرين على الاتيان بمثل القرآن ولكن
الله صرفهم الاتيان بمثله •

وصاحب (المواقف فى علم الكلام) يذكر أن اثبات نبوة نبينا محمد
صلى الله عليه وسلم فى ما يلى :

١ - اعجاز القرآن والمعجزات الحسية •

٢ - الاستدلال بأحوال النبى صلى الله عليه وسلم قبل النبوة ،
وحال الدعوة ، وبعد تمامها ، وأخلاقه العظيمة ، وأحكامه الحكيمية ،
واقdamه حيث يحجم الأبطال • ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس لامتنع
ذلك عادة ، وأنه لم يتلون حاله ، وقد تلونت به الأحوال من أمور
من تتبعها علم أن كل واحد منها - وإن كان لا يدل على نبوته لكن
مجموعها - مما لا يحصل الا للأنبياء ، فلا يرد ما يحكى من أفاضل
الحكماء من الأخلاق العجيبة التى جعلها الناس قدوة لأحوالهم فى الدنيا
والآخرة •

(١) كرامة لأمه مريم •

(٢) كرامة لأمه مريم : والكرامة جائزة للصالحين من الأحياء
دلالة على قرب الله منهم • وهى ممتنعة من الأموات •

٣ - اخبار الأنبياء المتقدمين عليه من نبوته - عليه السلام - في التوراة والانجيل .

٤ - أنه عليه السلام ادعى نين قوم لا كتاب لهم ، ولا حكمة فيهم :
إني بعثت بالكتاب والحكمة لأتمم مكارم الأخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية والعملية وأنور العالم بالإيمان والعمل الصالح ، ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله .

والامام القرطبي^(١) مؤلف كتاب « الاعلام بما في دين النصارى من الفساد والأهم ، واظهار محاسن دين الاسلام واثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام » يثبت نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بما يلي :

١ - اخبار الأنبياء بة قبله يدل على نبوته .

٢ - الاستدلال على نبوته بقرائن أخواله .

٣ - الاستدلال باعجاز القرآن الكريم على نبوته .

٤ - الاستدلال بالمعجزات الحسية على نبوته .

والجوزي غير مصيب في قوله ان اعجاز القرآن بالصرقة .

وقد وقع بقوله هذا فيما فر هو منه في معنى هذا البيت :

لقاء في اليم مكتوفا وقال له

ياك اياك أن تبسل بالماء

والصواب : أن عجاز القرآن باللفظ والمعنى ، وليس للعرب وحدهم

بل للعرب وللعالم ، وليس في عصر النبوة فقط بل في جميع العصور .

(١) أثبت لا بروكلمان « أن القرطبي مفسر القرآن هو القرطبي صاحب

الاعلام والاعلام كتاب يقع في أربعة اجزاء - نشر دار التراث العربي بمصر - ميدان الأزهر .

وليس في نوع من أنواع العلم ، بل في جميع أنواع العلوم . وقد فصلنا هذا في كتابنا « اعجاز القرآن » .

وأما الاستدلال بالمعجزات الحسية ففيه مقال لما ورد في القرآن الكريم « وقالوا : لو لا أنزل عليه آيات من ربه . قل إنما الآيات عند الله . وإنما أنا نذير مبين . أو لم يكفهم أفا أنزلنا عليه الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون » (المنكيات ٥٥ - ٥٦) : فقد بين كفاية الكتاب ، وأما عن أخبار الأنبياء به قبله فهذا واضح من بيوات موجودة الى الآن في التوراة رغم التحريف يقول اليهود في مدلولها أنها تشير الى نبي لم يظهر بعد ويقول النصارى : أنها تشير الى المسيح عيسى بن مريم عليه السلام . وقول نحن المسلمين أنها تشير الى محمد صلى الله عليه وسلم ، وقولنا هو الحق لأن من أوصاف هذا النبي المشار اليه مماثلة لموسى . وقد نصت التوراة على أنه لن يظهر نبي في بني اسرائيل مثل موسى وحيث قد نصت التوراة بركة للأمم في آل اسماعيل عليه السلام فإن هذا النبي يكون منه . كما ذكرنا في كتب حقائقها . ومنها « شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والانجيل من التبديل » للامام الجويني .

ولما تكلم الجويني في باب السميات ، أثبت عذاب القبر ونعيمه . ولم أر في كتب أهل الكتاب اثبات لمذاب في القبر أو نعيم . وإنما رأيت اثبات البعث من الاموات في حياة ثانية ، ويسأل الله الناس في هذه الحياة الثانية عما عملوا في الحياة الأولى ، الحياة الدنيا ، ويجازيهم على ما عملوا . وقد بينت ذلك في كتابي « الله وصفاته في اليهودية والنصرانية والاسلام » وفي تقديمي للتوراة السامرية . وفي تعليلي على (اظهار الحق) وفي تقديمي لكتاب (يقظة أولى الاعتبار فيما ورد في ذكر النار وأصحاب النار) ونقلت عنهم قولهم بالبعث الجسدي والروحي وهذا له ما يوافقه في القرآن من نصوص محكمة منها « ونضع

الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا . وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين » . (الأبياء : ٤٧)
وقد أنكر كثير من علماء المسلمين السؤال والعذاب والنعيم في القبر منهم ضراب بن عمرو ، وبشير المريسى ، وأكثر المتأخرين من المعتزلة يرحمهم الله عز وجل ، واستدلوا بقوله تعالى « لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى » (النخان : ٥٦) فانهم لو أحيوا في القبر لذاقوا موتين .

واستدلوا بقوله تعالى « ربنا أمتنا اثنتين وحيتنا اثنتين » (غافر : ١١) وتفسيرها : عدم قبل الولادة وهو موت والموت الطبيعي وحياة في الدنيا وحياة في الآخرة فهذان موتان ، وحياتان . ولو كان في القبر حياة لزادت حياة على ما نصبت عليه الآية .
وقالوا في قوله تعالى عن آل فرعون « النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » (غافر : ٤٦) إن النار ليست على المعنى الحقيقي ، بل على المعنى المجازى . وعلى ذلك فالنص متشابه ، يرد إلى المحكم وهو قوله تعالى « ثم لتسألن يومئذ عن النعيم » (التكاثر : ٨) وقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » (الزلزلة : ٧ - ٨) أى في الحياة الآخرة . وجاءت النار بالمعنى المجازى في كثير من آى القرآن منها « إنما يأكلون في بطونهم نارا » (النساء : ١٠) والمعنى المجازى للنار التى يعرض عليها آل فرعون : هو « الشدائد » التى تصيبهم في الدنيا بسبب معرفتهم لله ، وبعدهم عن شرائعه ، والآية في المصرين المعاندين إلى طول الزمان .

وقالوا في قوله تعالى عن قوم نوح عليه السلام « أغرقوا فأدخلوا نارا » (نوح : ٢٥) أغرقوا فمكثوا مدة ثم أدخلوا نارا في الآخرة . أو تكون المدة بين الاغراق والبعث بحسب علم الأموات غير المدة بحسب علم الأحياء . فلان أهل الكهف لما ماتوا لثلاثة سنة وتسع سنين وبشوا

قالوا : « لبثنا يوما أو بعض يوم » (الكهف : ١٩) والكفار يسألون
 ويحييون يوم القيامة « كم لبثتم في الأرض عدد سنين قالوا : لبثنا
 يوما أو بعض يوم » (المؤمنین : ١١٢ - ١١٣) أى أن طول المدة لا يحس
 به الأموات ، كما يحس به الأحياء كما فى الحديث « من مات فقبـد
 قامت قيامته » .

ويقولون فى الأحاديث المنسوبة الى الرسول صلى الله عليه وسلم
 التى ثبت السؤال فى القبر والعذاب والنعيم ما يقول فيها المشتون
 للسؤال والعذاب والنعيم والمشتون لا يشتون بها باستقلال ، بل مع تأويل
 لآى من الكتاب . فلو كانت حجة باستقلال لما قرونها بالآيات التى
 أولوها .



وبين الجوفى عبد الملك أنه « لا استقالة فى تقديم خلق الجنة
 والسموات على يوم الجزاء » وقد دفعه الى هذا القول قوله تعالى
 « أعدت للمتقين » ودفع غيره الى القول بأن الجنان خارجة عن أفطار
 السموات والأرض فكيف تنطوى عليهما السموات (تفسيرهم « أعدت »
 يعنى « استعداد » كما فى قوله « أتى أمر الله » (النحل : ١) والمراد
 « يأتى » وعبر الله بالماضى لتحقق الوقوع ، وأن هذا الأمر كائن
 لا محالة . وفهم المعارضة بين قوله تعالى « مثل الجنة التى وعد
 المتقون ، تجري من تحتها الأنهار ، أكلها دائم وظلها » (الرعد : ٣٥)
 وبين قوله تعالى « كل شئ هالك الا وجهه » (القصص : ٢٨) فإن دوام
 الأكل مفارض بهلك كل شئ غير ذات الله ، وعليه لو كانت الجنة مخلوقة
 لوجب هلاك أكلها فلم يكن دائما . وأيضا استدلووا بقوله تعالى :
 « عرضها السموات والأرض » (آل عمران : ١٣٣) ولا يتصور ذلك
 الا بعد فناء السموات والأرض لامتناع تماخل الأجسام ان لم يكن التعبير
 كناية عن عظم الاتساع .



وقال الجويني ان الصراط جسر ممدود على متن النار ، وأثبت ميزانا حسيا ، أى أنه يثبت « جسرا حسيا ، وميزانا حسيا » ولم يشتهما بدليل سمى من القرآن محكم ، وإنما أثبتهما بعدم امتناع قدرة الله على ذلك . وهل قدرة الله على كل شيء تثبت أمرا لم ينص عليه ؟ ان قدرة الله لا حدود لها . ولكن لا بد من نصوص .

.. ان المقائد لا تثبت الا بقرآن كما هو المشهور عند المتكلمين ، والجويني يعلم ذلك . لأن مثله لا يجهل . فلماذا فسر (أعتد) بالماضى وفسر الصراط والميزان تفسيراً حسيا ؟ والاجابة على ذلك :

سرى رأى بين علماء في زمن مضى خلاصته : أن المجاز مستبع في القرآن ، ولهذا رأى فسر كثير من المفسرين على ظواهر الآيات . دون نظر إلى المجاز . ولا بد من القول به — يقولون مثلاً فى قوله تعالى : « إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا » (النساء : ١٠) أى يأكلون نارا حقيقة ، أى جبرا . بينما يرى القائلون بالمجاز أنهم لا يأكلون نارا حقيقة ، بلليل قوله بعد ذلك « وسيصلون سعيرا » فإن قوله « وسيصلون سعيرا » نص فى الآخرة ، فتكون فى « بطونهم نارا » نص فى الدنيا ، وهم لا يأكلون بالفعل فى الدنيا « نارا » وإنما يأكلون أموال اليتامى المحرم أكلها والأموال ليست نارا ، ولا يأكلون المال وإنما المراد بالأموال الطعام والشراب الذين يشترونه بالأموال .

وعلى هذا رأى قال القائلون بالصراط الحسى والميزان الحسى نظرا لظواهر الآى . وأنكرهما القائلون بالمجاز لأن الصراط المذكور فى القرآن هو كناية عن الطريق المستقيم فى الدنيا بدليل « اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ، غير المغضوب عليهم ، ولا الضالين » (الباقحة : ٦ — ٧) وبدليل « وهدوا الى الطيب من القول » وهدوا الى صراط الحميد » (الحج : ٢٤) والميزان المذكور فى القرآن هو كناية عن الحق والعدل بدليل « وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان » (الرحمن : ٩) وأما قوله « والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت

موازينه فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون » (الأعراف : ٨٨-٩٠) فنص متشابه يحتفل ميزانا له لسان وكفتان ويحتفل القضاء السوى والحكم العادل . فلا تنهض به حجة قاطعة وكذلك قوله تعالى « فاهدوهم الى صراط الجحيم ، وقضوهم انهم مسئولون » (الصافات : ٢٢-٢٣) والمعنى : عرفوهم طريق النار حتى يسلكوها . وهذا تحكم بهم ، وتوبيخ لهم بالعجز عن التنازع بعد ما كانوا على خلاف ذلك في الدنيا متعاضدين متناصرين .

ولذلك رأى المشتون للصراط والميزان الحسيان اللجوء الى أحاديث منسوبة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليؤكدوا بها رأيهم . وقد ردت من ثقات المحدثين لأنها آحاد ، وأحاديث الآحاد يؤخذ بها - على رأى - فى فضائل الأعمال ، ولا يؤخذ بها مطلقا فى العقائد .

وأثبت الجوينى « الشفاعة » للعصاة بأدلة عقلية ، وبأحاديث نبوية ، ولم يذكر نصوصا من القرآن . ولم يفند رأى القائلين بتقسيمها الى :
١ - شفاعة فى زيادة الثواب ، أو زيادة الدرجات .
٢ - والى شفاعة عامة لكل المذنبين .

قال المعتزلة : يرحمهم الله تعالى - أن الشفاعة فى زيادة الثواب أو زيادة الدرجات يجائزة للنبي صلى الله عليه وسلم أو غير النبي بدليل « وقالوا : اتخذ الرحمن ولدا . سبحانه . بل عباد مكرمون . لا يسبقونه بالقول ، وهم بأمره يعملون . يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفقون الا لمن ارتضى . وهم من خشيته مشفقون . ومن يقل منهم : الى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين » (الأنبياء : ٢٦-٢٩) قال صاحب الكشف : « ومن تحفظهم أنهم لا يجسرون أن يشفعوا الا لمن ارتضاه الله وأهله للشفاعة فى ازدياد الثواب والتعظيم » وأما الشفاعة للعصاة الذين لم تؤهلهم أعمالهم لدخول الجنة فلا شفاعة لهم . ويدخلون

النار كل على حسب عمله • بدليل قوله تعالى : « ما للظالمين من حميم ولا شفيع بطاع » (غافر : ١٨) وقالوا : إن الله سيأذن للشفعاء في زيادة الثواب أو زيادة الدرجات بدليل « لا يتكلمون » إلا من أذن له الرحمن وقال بصوايا » (النبأ : ٣٨) فإن الصواب محدد بما نص الله عليه في القرآن من آيات الوعد للطائع والوعيد للعاصي •

وتحدث الجويني عن الآجال والأرزاق فقال انهما محددان في الأزل « فإذا علم الله تبارك وتعالى أن انسانا سيقتل فلا بد من وقوع معلومة » وإن الله قسم للمؤمن رزقه ، وقسم للكافر • رزقه ، من قبل أن يوجد • وأطلق كلمة « الرزق » على المؤمن والكافر ، للمفهوم من الآية « وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها » والكافر دابة والمؤمن دابة •

وكان يجب أن يفرق بين أجل الشهداء ، وأجل غير الشهداء فأجل الشهداء محدد في الأزل بقوله تعالى « قل لو كنتم في يوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم » (آل عمران : ١٥٤) والمعنى : أن الله كتب قتل من يقتل من المؤمنين ، وكتب مع ذلك أنهم الغالبون لعلهم أن العاقبة في الغلبة لهم وأن دين الاسلام يظهر على الدين كله وأن ما ينكبون به في بعض الأوقات تمحيص لهم وترغيب في الشهادة : وحرصهم على الشهادة ما يحرصهم على الجهاد فتحصل الغلبة وأجل غير الشهداء غير محدد في الأزل بقوله تعالى « وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة » (البقرة : ١٩٥) والمعنى : النهي عن ترك الاتفاق في سبيل الله ، لأنه سبب الهلاك ، أو عن الاسراف في النفقة حتى يفقر نفسه ويضيع عياله ، أو عن الاستقتال والاختار بالنفس ، أو عن ترك الغزو الذي هو تقوية للمدو • ولذلك وجب قتل القاتل لأن في قتله حياة للناس ورجح من تسول له نفسه عن القتل في قوله تعالى « ولكم في القصاص حياة » (البقرة : ١٧٩) •

وأجل غير الشهداء غير محدد أيضا بدليل المشاهد في الحياة من مخلوقات الله فإن انسانا لو رأى ديكاً وجدى ماعز وحصاناً لقال إن الديك لو خلى بينه وبين أجله بحسب ما أودع الله في خلايا جسمه من

قوى لعاش الى كذا سنة وأن جدى الماعز سميناً أطول •
وكذلك الحصان يعيش أطول من الديك وجدى الماعز •

وهكذا الانسان أودع الله فى جسمه قوى تستهلك لو سلم من الأمراض والآفات فى كذا من السنين • وهذا هو أجله الذى أودعه الله فى علمه بحسب ما يتحمل الجسم • فإذا استعجل الانسان أجله بأن عرض نفسه للأمراض والآفات عوقب من قبل الله عز وجل لأنه خالف أوامر الشريعة التى تهدف الى حفظ الانسان حتى يأتى أجله الطبيعى بانحلال خلايا الجسم وتلف أجهزته وهذا يوضحه ضرب مثال على طريقة الجوينى فى عقيدته ، وهو : لو أن طفلاً خرج من أبوين صحيحين قوين ، لعاش أشد من الطفل الذى يخرج من أبوين ضعيفين • ولو خرج طفل من أب قريب لأمه لكاف صحتة أقل من الطفل الذى خرج من أب غير قريب لأمه •

وهذا مشاهد غير منكور • ولو ادعى مدعى بتحديد ذلك فى الأجل لمورض بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « تغيروا لنطقكم » الذى يثبت الاختيار لا الجبر • وعورض بآيات فى القرآن منها « ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكه » •

وغير تخاف أنه الكون كله وما فيه من الله • وأنه أودع فى كل شئ أسبابه وما يحدث أمام أعيننا من الموت الفجائى لآى حى على غير أسبابه المقدره بحكم العادة ، فهو من سنن الحياة وطبيعتها التى فطرها الله عليها ، وهذا معنى قوله تعالى « كل من عند الله » فقال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً « أى الكون وما فيه من عند الله •

وكان يجب أن يفرق بين الرزق العام والرزق الخاص • فإنه الله تكفل بالأرزاق ، فأودع فى الأرض ما يكفى للناس • وهذا هو الرزق العام • وأمر الناس بالبحث والسعى والعمل ، وعلى قدر الجهد يكون الرزق • وهذا هو الرزق الخاص • وعن الرزق العام يقول تعالى « هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا » وعن الرزق الخاص يقول تعالى عقب

القول السابق « فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه » (الملك : ١٥) والله تعالى وعد الأمة البارة بزيادة الأرزاق والبركة فيها وأوعد الأمة الفاجرة بنقص الأرزاق ونزع البركة منها في أكثر آية من آي القرآن منها قوله تعالى : « ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا • فأخذناهم بما كانوا يكسبون » (الأعراف : ٩٦) •

وتحدث الجويني عن لفظ الايمان والاسلام فقال : « قد يطلق الاسلام والمراد به الايمان • وقد يطلق والمراد به الايمان والاستسلام ظاهرا من غير اضمار حقيقة الايمان » وبين أن من عترف بالشهادتين تجرى عليه أحكام الاسلام فإن « اسم الايمان لا يزول بالعصيان » •

والصحيح أن : فعل الواجبات هو : « الدين » والدين هو : « الاسلام » والاسلام هو : « الايمان » •

أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى « وذلك دين القيمة » بعد ذكر العبارة « وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة » قال : « وذلك دين القيمة » (البينة : ٥) وما أن الدين هو الاسلام فلقوله تعالى : « ان الذين عند الله الاسلام » (آل عمران : ١٩) وأما أن الاسلام هو الايمان ، فلأن الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى : « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه » (آل عمران : ٨٥) ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله : « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين • فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » (الذاريات : ٣٥-٣٦) وأن فاعل المعصية لا يكون مؤمناً ، بل يكون فاسقاً ، لأن قاطع الطريق ليس بمؤمن لأنه يخزي فقد قال الله في حقه « ولهم في الآخرة عذاب عظيم » (المائدة : ٣٣) مع قوله تعالى : « ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيت » (آل عمران : ١٩٢) والمؤمن لا يخزي لقوله تعالى : « يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه » (التحريم : ٨) ومع هذا فمن أقر بالشهادتين وعصى ومات على عصيانه يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين •

وقال الجوينى : من مات من عصاة أهل الايمان من غير توبة ، فأمره
مغيب ان شاء الله غفر له ، أو شفع فيه شفيع . وإن شاء عرضه على
النار بقدر ذنبه ، ثم عاقبته الفوز الأكبر والنجاة » .
وقال الخوارج : ان مرتكب الكبيرة اذا لم يتب فهو « كافر »
وقال الحسن البصرى رحمه الله : انه « منافق » وقال المعتزلة : انه لا مؤمن
ولا كافر بل هو « فاسق » وحجة الخوارج وجوه :

الأول : قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم
ال كافرون » (المائدة : ٤٤) .

والثاني : قوله تعالى : « وهل نجازى الا الكفورة » (نساء : ١٧) .

والثالث : قوله تعالى بعد ايجاب الحج : « ومن كفر فإن الله غنى
عن العالمين » (آل عمران : ٩٧) .

والرابع : قوله تعالى : « أن العذاب على من كذب وتولى »
(طه : ٤٨) .

والخامس : قوله تعالى : « فأندرتكم نارا تطفىء لا يصلها
الا الأشقي ، الذى كذب وتولى » (الليل : ١٤ - ١٦) والفاسق
صلها .

والسادس : قوله تعالى فى حق من خفت موازينه : « ألم تكن آياتى
تتلى عليكم ، فكنتم بها تكذبون » (المؤمنون : ١٠٥) والفاسق ممن
خفت موازينه .

والسابع : قوله تعالى : « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » (آل عمران
: ١٠٦) والفاسق ممن وجهه مسود .

والثامن : أنه من أصحاب المشأمة قال تعالى : « والذين كفروا
بآياتنا هم أصحاب المشأمة » (البلد : ١٩) .

والتاسع : « ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون »
(النور : ٥٥) فإنه يقتضى حصر المبتدأ فى الخبر ، أى الكافر فاسق .
والعاشر : قوله تعالى : « انه لا يأس من روح الله الا القوم
الكافرون » (يوسف : ٨٧) والفاسق آيس من روح الله .
والحادى عشر : قوله تعالى : « انك من تدخل النار فقد أخرجته »
(آل عمران : ١٩٢) مع قوله تعالى : « ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين » (النحل : ٢٧) .

والثانى عشر : قوله تعالى « وأما من أوتى كتابه بشماله » الى
قوله تعالى : « انه كان لا يؤمن بالله العظيم » (الحاقة : ٢٥ - ٣٣) .
والثالث عشر : قوله تعالى : « أن لعنة الله على الظالمين » (الأعراف : ٤٤) .
والرابع عشر : قوله تعالى : « وأما الذين فسقوا فمأواهم النار »
(السجدة : ٢٠) .

والخامس عشر : قوله تعالى : يتساءلون عن المجرمين . ما سلككم
فى سقر ؟ الى قوله : « وكنا نكذب بيوم الدين » (المدثر : ٤٠ - ٤٦) .
والسادس عشر : قوله تعالى : « وسيق الذين كفروا » الى قوله :
« وسبق الذين اتقوا » (الزمر : ٧١ - ٧٣) .

والسابع عشر : قوله عليه السلام : « من ترك الصلاة متعمدا فقد
كفر » وقوله عليه السلام : « من مات ولم يحج فليمت ابن شاء يهوديا
وان شاء نصرانيا » (١) .

والثامن عشر : ولاية الله وعداونه ضدان فلا واسطة بينهما ، وولاية
الله ايمان فعداوته كفر .

(١) رد صاحب المواقف على هذين الحديثين بقوله : هما من أحاديث
الاحاد ، واحاديث الاحاد لا تعارض الاجماع .

واحتج من حكم بالنفاق بوجهين : الأول : قوله عليه الصلاة والسلام : « آية المنافق ثلاث : اذا وعد أخلف ، واذا حدث كذب ، واذا ائتمن خان » . والثاني : أن من اعتقده أن في هذا الجرحية • لم يدخل يده فيه ، فاذا زعم ذلك ، ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله ، لا عن اعتقاده • فكذاك المسلم اذا لم يعمل •

واحتج المعتزلة بوجهين : الأول : أن الفاسق ليس مؤمنا ، ولا كافرا بالاجماع • لأنهم كانوا يقيمون عليه الحد ولا يقتلونه ، ولا يحكمون برده ، ويدفنونه في مقابر المسلمين • وأيضا • فيلزم بينونة المرأة بمجرد رمي الزوج اياها بالزنى من غير لعان وقضاء قاض • لأنه ان صدق فهي كافرة • وان كذب فهو كافر • والثاني : ما قاله واصل بن عطاء لعمر بن عبيد ، وهو : أن فسقه معلوم ، وإيمانه مختلف فيه ، فترك المختلف فيه وتأخذ بالمتفق عليه •



ورد الجويني على العلماء القائلين بخلود عصاة المسلمين في النار فشرح لهم لفظ (الأبد) على أنه لا يعنى ظاهر اللفظ وهو الأبد بما لا نهاية له • بل يعنى المجاز وهو • أبد له نهاية • أى يعذبون في النار مدة ثم يخرجون من النار الى الجنة •

قال هؤلاء العلماء الذين رد عليهم الجويني : ان المسلم العاصي اذا قاب ثم مات فإن ذنوبه تبدل حسنات • ويخلد في الجنة ، واذا مات ولم تسب ستوضع له الموازين فإن ثقلت الموازين دخل الجنة خالدا فيها ، وان خفت الموازين دخل النار خالدا فيها في دركة على قدر عصيانه •

والفكرة القائلة بأن لفظ « الأبد » يعنى أبدا له نهاية دخلت في الاسلام من دين بنى اسرائيل • فعندهم قرائن تنهى الأبد • أما نحن المسلمين فلا قرائن عندنا • واستدل على ذلك بدليلين :

الدليل الأول : قصة العبد المؤبد الذى يفضل الرق على الحرية وفى هذه الحالة كما فى سفر الخروج « يقدمه مولاه الى الإلهة ، يقدمه الى مصراع الباب ، أو قائمته ، ويثقب مولاه أذنه بالثقب ، فيخدمه الى الدهر » (خروج ٢١ : ٦) وفى شريعتهم فى كل خمسين سنة ، فى السنة الخمسين يعود العبد الى الحرية ويرجع الى أرض سببطه وقبيلته حتى ولو فضل الرق على الحرية . ورجوعه فى السنة الخمسين الى أرض سببطه يكون لفظ « الأبد » قد انقضى عن الدوام النهائى الى دوام محدد بمدة فى سفر الأحبار « وقد سوا السنة الخمسين ونادوا بعق فى الأرض لجميع أهلها فتكون لكم يونيلا وترجعوا كل امرئ الى ملكه وتعودوا كل واحد الى عشيرته » (أحبار ٢٥ : ١٠) .

والدليل الثانى : دوام الشريعة فانه دوام محدد بمجيء النبى المنتظر الذى يسمع له بنو اسرائيل ويطيعون . وفى بعض الأحكام نجد بعد الحكم كلمة (التأيد) وهذا التأيد ينتهى بمجيء النبى الذى تحدث عنه موسى عليه السلام ونص عنه : (كن كاملا لدى الرب الهك لأن أولئك الأمم الذين أنت لمباردهم يسمعون للمشعبذين والعرافين . وأما أنت فلم يجز لك الرب الهك مثل ذلك . يقيم لك الرب الهك نبيا من بينكم من اخوتك مثلى له تسمعون . جريا على كل ما سألته الرب الهك فى حوريب فى يوم الاجتماع قائلا : لا عدت أسمع صوت الرب الهى ولا أرى هذه النار العظيمة أيضا لثلاث أموت . فقال لى الرب قد أحسنوا فيما قالوا أقيم لهم نبيا من بين اخوتهم مثلك وألقى كلامى فى فيه ، فيخاطبهم بجميع ما أمره به . وأى انسان لم يطع كلامى الذى يتكلم به باسمى فلنى إحاسبه عليه . وأى نبى تجبر فقال باسمى قولا لم آمره أن يقوله أو تنبأ باسم آلهة آخر فليقتل ذلك النبى . فإن قلت فى نفسك كيف يعرف القول الذى لم يقله الرب ؟ فان تكلم النبى باسم الرب ولم يتم كلامه ولم يقع فذلك الكلام لم يتكلم به الرب بل لتجبره تكلم به النبى فلا تخافوه) (تشية ١٨ : ١٥ - ٢٢) .

هواء كان هذا النبي منهم أو من غيرهم فإن الأيد محدد بمجيئه .
وفى القرآن الكريم لا نجد قرينة تحد من لفظ التأيد الا مشيئة
الله فى قوله تعالى « وأما الذين سعدوا فى الجنة خالدين فيها ما دامت
السموات والأرض الا ما شاء ربك » (هود : ١٠٨) .

وهذه المشيئة الغرض منها : اثبات الارادة الكاملة فى هذا الأمر
الى الله وحده .

ولكى يؤكد الجوينى رأيه . فسر قوله تعالى : « ان الله لا يغفر أن
يشرك به ويغفر ما دونه ذلك لمن يشاء » بقوله أى من يشاء الله له
الغفران . ومن الممكن أنه تفسر : لمن يشاء لنفسه مغفرة فيتوب .
فيغفر الله له .

وحيث النص محتمل فلا حجة له . وقد لجأ الى العقل فى عدم
المساواة بين المسلم العاصى والكافر وقاته أن النص أقوى من العقل .
نص قوله تعالى « وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر
أحدهم الموت قال انى تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك
أعتدنا لهم عذابا أليما » (النساء ١٨) فقد سوى الله بين من يعمل السيئات
وبين الكافر ، غير أن لكل دركة .

وقال أبو المعالى الجوينى : فى أول الكتاب ان الامامة « ليست من
العقائد ، ولو غفل عنها المرء لم تضره » .
وقال الجوينى فى نهاية الكتاب : « وقد كنت وعدت أن أذكر
فصولا فى الامامة ، ثم بدا لى : أن أفرد للمجلس السامى كتابا فى الامامة »
ولما كان كتابه هذا لم يطبع الى يومى هذا — فيما أعلم — رأيت أن
أبين ما يلى :

قال كثير^(١) من العلماء : انه لا بد من نصب امام وخليفة يسمع له ويطاع ، لتجتمع به الكلمة ، وتنفذ به أحكام الخليفة ، ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ، ولا بين الأئمة الا ما روى عن أبي بكر الأصم من كبار رجال المعتزلة - رحمهم الله تعالى - فقد قال : « انها غير واجبة في الدين ، بل يسوغ ذلك ، وأن الأمة متى أقاموا حجهم وجهادهم ، وتناصفوا فيما بينهم ، وبذلوا الحق من أنفسهم ، وقسموا الفنائم والقيء والصدقات على أهلها ، وأقاموا الحدود من وجبت عليه ، أجزأهم ذلك ، ولا يجب عليهم أن ينصبوا اماما يتولى ذلك » .

وقالت الرافضة : يجب نصبه عقلا . وإنه السمع انما ورد على جهة التأكيد لقضية العقل . فاما معرفة الامام فان ذلك مدرك من جهة السمع دون العقل .

وإذا سلم أن طريق وجوب الامامة السمع ، فهل يجب من جهة السمع بالنص على الامام من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم أم من جهة اختيار أهل الحل والعقد له ؟ أم بكمال خصال الأئمة فيه ، ودعاؤه مع ذلك الى نفسه كاف فيه ؟

فذهبت الامامية وغيرها الى أن الطريق الذي يعرف به الامام هو النص من الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا مدخل للاختيار فيه . ثم اختلفوا على ثلاث فرق : فرقة تدعى النص على أبي بكر ، وفرقة تدعى النص على العباس ، وفرقة تدعى النص على : علي بن أبي طالب رضي الله عنهم .

وذهب كثير من العلماء الى أن النص على امام بعينه مفقود .

(١) يقولون ذلك لدلالة الآية الثلاثين من سورة البقرة (انظر تفسير

القرطبي في هذا الموضوع) .

واختلف فيما يكون به الامام اماما • على ثلاثة أقوال • أحدها :
إذا نص الامام على واحد معين من بعده فإنه يكون اماما • والثاني : إذا
قص الامام على جماعة يختارون منهم واحدا • والثالث : اجماع أهل
الحل والعقد ، وذلك أن الجماعة في مصر من أمصار المسلمين ، إذا مات
امامهم ولم يكن لهم امام ، ولا استخلف فأقام أهل ذلك المصر الذي هو
حضرة الامام وموضعه اماما لأنفسهم اجتمعوا عليه ورضوه فإن كل من
تخلقههم وأمامهم من المسلمين في الآفاق يلزمهم الدخول في طاعة ذلك الامام
إذا لم يكن الامام معلنا بالفسق والفساد ، لأنها دعوة محيطة بهم تجب
لجابتها ولا يسع أحدا التخلف عنها لما في إقامة امامين من اختلاف
الكلمة وفساد ذات البين •

فإن عقدها واحد من أهل الحل والعقد فذلك ثابت ويلزم الغير
فعله ، خلافا لبعض الناس حيث قال : لا تنعقد الا بجماعة من أهل الحل
والعقد ، قال الامام أبو المعالي : « من انعقدت له الامامة بعقد واحد ،
فقد لزمته ، ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغير أمر » • قال : « وهذا
مجمع عليه » •

فإن تغلب من له أهلية الامامة وأخذها بالقهر والغلبة • فإنه يكون
اماما فقد سئل سهل بن عبد الله التستري : ما يجب علينا لمن غلب على
بلادنا وهو امام ؟ قال : تجيبه وتؤدي اليه ما يطالبك من حقه ، ولا تنكر
فعاله ولا تفر منه ، وإذا ائتمنتك على سر من أمر الدين لم تقشه •

واختلف في الشهادة على عقد الامامة بين مثبت وقاف • واختلف
المثبتون في عدد الشهود •

ويجوز نصب المفضول مع وجود الفاضل خوف الفتنة ، وألا يستقم
أمر الأمة •

والامام إذا نصب ، ثم فسق بعد انبرام العقد • انتزاع الجمهور :

الله تتفسخ امامته ويخلع بالفسق الظاهر المعلوم . وقال آخرون : لا يخلع
الا بالكفر أو بترك اقامة الصلاة أو الترك الى دعاؤها أو شيء من الشريعة .

ويجب عليه أن يخلع نفسه اذا وجد في نفسه نقصا يؤثر في الامامة
فأما اذا لم يجد نقصا . فهل له أن يعزل نفسه ويعتقد تغيره ؟ اختلف
الناس فيه : فمنهم من قال ليس له أن يفعل ذلك وان فعل لم تخلع امامته
ومنهم من قال : له أن يفعل ذلك . واذا انعقدت الامامة باتفاق أهل الحل
والعقد أو بواحد على ما تقدم وجب على الناس كافة مبايعته على البسم
والطاعة واقامة كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

ومن تأبى عن البيعة لعذر عذر . ومن تأبى لغير عذر جبر وقهر ، لثلاث
تتفرق كلمة المسلمين واذا بويح لخليفتين ، فالخليفة هو الأول ويقتل
الآخر . واختلف في قتله هل هو محسوس أو معنى . أى عزله قتل له
وموت : والأول وهو قتله المحسوس هو الحق لقول رسول الله صلى الله
عليه وسلم « اذا بويح لخليفتين ، فاقتلوا الآخر منهما » لكن ان تباعدت
الأقطار وتباينت كالأندلس وخراسان جاز ذلك .

ولو خرج خارجي على امام معروف العدالة وجب على الناس جهاده ،
فان كان الامام فاسقا ، والخارجي مظهر للعدل لم ينبغ للناس أن يسرعوا
الى نصرته الخارجى حتى يتبين أمره فيما يظهر من العدل ، أو تنتق كلمة
الجماعة على خلع الأول . وذلك أن كل من طلب مثل هذا الأمر أظهر من
نفسه الصلاح حتى اذا تمكن رجع الى عادته من خلاف ما أظهر .

فأما اقامة امامين أو ثلاثة في عصر واحد وبلد واحد . فلا يجوز
اجماعا ، لما ذكرنا . قال الامام أبو المعالي : « ذهب أصحابنا الى منع
عقد الامامة لشخصين في طرفي المسالم » ثم قالوا : لو اتفق عقد الامامة
لشخصين نزل ذلك منزلة تزويج وليين امرأة واحدة من زوجين من غير
أن يشعر أحدهما بعقد الآخر . قال : « والذي عندي فيه : أن عقد الامامة

لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف — الأطراف —
الأطراف والنواحي — غير جائزة • وقد حصل الاجماع عليه • فأما اذا
يعد المدي ، وتخلل بين الامامين شسوع النوى فلاحتمال في ذلك
مجال وهو خارج عن القواطع •

وذهب الكرامية الى جواز نصب امامين من غير تفصيل • واذا كانا
اثنين في بلدين أو ناحيتين كان كل واحد منهما أقوم بما في يديه ،
واضبط بما يليه • ولأنه لما جاز بمئة نبين في عصر واحد ، ولم يؤد
ذلك الى ابطال النبوة كانت الامامة أولى ، ولا يؤدي ذلك الى ابطال
الامامة •

وأما شرائط الامام فهي أحد عشر شرطا :

- ١ — أن يكون من صميم قريش (وقد اختلف في هذا) •
- ٢ — أن يكون ممن يصلح أن يكون قاضيا من قضاة المسلمين مجتهدا
لا يحتاج الى غيره في الاستفتاء في الحوادث (وهذا متفق عليه) •
- ٣ — أن يكون ذا خبرة ورأى حصيف بأمر الحرب وتدير الجيوش
وسد الثغور وحماية الاسلام وردع الأمة والانتقام من الظالم والأخذ
للمظلوم •
- ٤ — أن يكون ممن لا تلحقه رقعة في اقامة الحدود ، ولا فزع من
ضرب الرقاب ولا قطع الأبخار •
- ٥ — أن يكون حرا •
- ٦ — أن يكون مسلما •
- ٧ — أن يكون ذكرا •
- ٨ — أن يكون سليم الأعضاء •

٩ - أن يكون بالفسا •

١٠ - أن يكون عاقلا •

١١ - أن يكون عدلا •

هذا موجز ما يكتبه العلماء في موضوع « الامامة » ذكرناه للفائدة.

والله أعلم وأعز وأكرم • وصلى الله وسلم وبارك على محمد نبي
الرحمة ، وعلى آله وصحبه • ومن تبعهم بخير الى يوم الدين •

الفهرس

الصفحة

٣

مقدمة

٤

مؤلف كتاب العقيدة النظامية

١٣

القول فيما يجب معرفته في قاعدة الدين

١٦

باب القول في حدث العالم

١٩

فصل في ترتيب تراجم العقائد

٢٠

باب في الالهيات

٢٣

الكلام فيما يستحيل على الله عز وجل

٢٤

الكلام فيما يجب لله تبارك وتعالى

٣٥

الكلام فيما يجوز في أحكام الله سبحانه

٤٢

باب في العبودية والصفات المرعية

٦١

باب النبوات

٦٣

فصل في المعجزات

٦٧

فصل في ذكر وجه دلالة المعجزة

٦٩

فصل في الكرامات

٧١

فصل في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

٧٦

باب في السعيات

٧٧

فصل في اعادة الخلق

٧٨

فصل في عذاب القبر وسؤال منكر ونكير

١٣٣

الصفحة

٧٩	فصل فى الجنة والنار والصراط والميزان
٨١	فصل فى الشفاعة
٨٢	فصل فى الآجال والأرزاق
٨٤	فصل فى الايمان ومعناه
٩٢	فصل فى أحكام التوبة
٩٤	فصل عظيم الموقع أجمله مختتم العقيلة
٩٦	ملاحظات
٩٨	تعليقات

رقم الايداع ٤٠٥٣ / ٩٢

دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع
الطبعة الأولى، ١٩٥٢ م - ١٣٧٢ هـ
٩٢٥٢-٤

طبع القلاف بمطابع زنگنه راف التقدم